ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Издательство «Мысль»
Москва 1972

1 Ф
И 90

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт философии

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Авторский коллектив:

В. В. СОКОЛОВ — гл. I, V, VII; Б. М. КЕДРОВ — гл. II; М. А. ДЫННИК — гл. III, VIII, IX, XII,XIV; Ф. Х. КЕССИДИ — гл. IV; И. С. НАРСКИЙ — гл. VI и Заключение; В. Ф. АСМУС — гл. X; Р. К. ЛУКАНИН — гл. XI, XVII; Д. В. ДЖОХАДЗЕ — гл. XIII, XV, XVI; Р. М. ГАБИТОВА, К. М. ДОЛГОВ, Ю. П. МИХАЛЕНКО — гл. XVIII.

Редакционная коллегия:

М. А. ДЫННИК, З. А. КАМЕНСКИЙ, И. С. НАРСКИЙ, В. В. СОКОЛОВ

1-5-1
48-72

ОТ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ АН СССР

Предлагаемая вниманию читателей коллективная монография входит в серию книг по истории диалектики, выпускаемых Институтом философии АН СССР. Она написана авторским коллективом сотрудников института под руководством известного советского исследователя истории древнегреческой философии, члена-корреспондента АН СССР, ныне покойного Михаила Александровича Дынника.

М. А. Дынник начал свои исследования истории античной философии и диалектики книгой «Диалектика Гераклита Эфесского» (М., 1929). Затем им был написан «Очерк истории философии классической Греции» (М., 1936), в котором он впервые систематически использовал замечания относительно древнегреческих философов, сделанные В. И. Лениным в связи с чтением соответствующих томов «Лекций по истории философии» Гегеля. Впоследствии М. А. Дынник написал основные главы об античности в двух изданиях «Истории философии» (т. 1. М., 1940 и М., 1957). Во всех этих трудах М. А. Дынник уделял проблематике истории диалектики немалое внимание.

Однако ни работы М. А. Дынника, ни названные тома «Истории философии» не являются специальными работами по истории диалектики. Таких специальных работ не написали и другие советские авторы. Предлагаемая книга — это первый опыт систематического изложения истории диалектики в древнегреческой философии, охватывающий главные ее моменты.

Институт философии АН СССР полагает, что, несмотря на известную фрагментарность, данная книга, не претендующая на полноту исследования, принесет пользу читателю, введет его в курс этой важнейшей проблемы марксистской истории философии и будет способствовать созданию будущих более обобщенных и концептуальных исследований истории диалектической мысли античности.

В редактировании книги принимали участие доктора философских наук, профессора З. А. Каменский, И. С. Нарский и В. В. Соколов.

Научно-организационную и научно-вспомогательную работу по подготовке книги вели Р. М. Габитова, М. М. Ловчева, Р. К. Луканин, О. И. Поликанова, З. В. Смирнова.

Авторы и редакторы книги выражают благодарность заслуженному деятелю науки проф. В. Ф. Асмусу и чл.-корр. АН СССР проф. Т. И. Ойзерману за ценные замечания и советы при подготовке издания.

Авторский коллектив будет признателен читателям, приславшим свои отзывы и предложения по адресу: Москва, Г-19, Волхонка, 14, Институт философии АН СССР, сектор истории философии стран Западной Европы и Америки.

Глава первая

ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ДИАЛЕКТИКИ

ПЕРВЫЕ КЛАССОВЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВОСТОЧНОГО СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ. МИФОЛОГИЯ, НАУКА И ПРЕДФИЛОСОФИЯ

История Древней Греции и ее культуры составляет неотъемлемую часть истории ближневосточных стран Средиземноморья. Ее материальная и в особенности духовная культура не только в своем генезисе, но и в дальнейшем развитии не может быть правильно понята вне учета огромного влияния египетской, вавилонской, финикийской и других ближневосточных культур и взаимодействия с ними.

Это заставляет нас хотя бы коротко сказать о возникновении и развитии ближневосточных государств и их культур.

В марксистской исторической литературе принято именовать возникшую здесь первую классовую формацию рабовладельческой. К данной формации К. Маркс относил прежде всего «патриархальную систему рабства, направленную на производство непосредственных средств существования» (2, т. 25, ч. I, стр. 364—365). Именно эта система примитивного, малодифференцированного классового общества и существовала в Шумере и Аккаде, в Египте, Вавилонии и других странах Древнего Востока. Выросшие здесь в интересах господствующих классов государственные объединения стимулировались нуждами ирригационного земледелия, которое необходимо было организовать на значительных для тех времен территориях в бассейнах Тигра и Евфрата, Нила.

Экономическую основу этих первых классовых государств составляло сельское хозяйство, в котором использовались бронзовые орудия. Хотя мы и называем эти государства рабовладельческими, однако труд рабов не был здесь основным видом производительного труда. В качестве такового выступал здесь труд формально свободных членов многочисленных сельских общин.

И прежде всего за счет их эксплуатации — прямой, внеэкономической — жили высшие классы, группировавшиеся вокруг трона верховного правителя, которому принадлежала безраздельная власть над его подданными.

Среди других черт социально-экономической жизни первых древневосточных государств необходимо отметить прежде всего то, что хозяйство в них носило преимущественно натуральный характер. Роль торговли, осуществлявшейся еще посредством так называемых предметных денег, была невелика. Эта роль была вполне адекватной консерватизму социально-экономических отношений, слабому еще отделению ремесла от сельского хозяйства и незначительному развитию городской жизни. Наибольшее свое выражение такой консерватизм находил в устойчивости сельской общины в странах Древнего Востока, где эти общины, составлявшие основную производственную единицу ирригационного земледелия и соединявшие его с ремеслом, веками и даже тысячелетиями существовали в более или менее неизменном виде. Положение глав государства в древневосточных деспотиях в качестве верховных владык всего земельного фонда, отдельные участки которого они иногда даровали тем или иным членам господствующего класса, отражало слабое еще развитие индивидуальной собственности в этих странах.

В условиях во многом еще общинной государственности, неразвитости торговли, устойчивости натурального хозяйства, внеэкономического способа принуждения и эксплуатации отношения между людьми весьма незначительно были опосредствованы вещами. Они носили, по определению Маркса, непосредственный, естественный, не вещный, а как бы личный характер *.

Социально-экономической структуре древневосточных государств соответствовала и их духовная жизнь. Из множества ее сторон мы сможем затронуть здесь лишь некоторые наиболее существенные.

Это прежде всего мифологические представления, которые следует признать основным выражением мировоз-

---

* Подробное развитие этой темы см. в статье М. А. Виткина «Проблема перехода от первичной формации ко вторичной» в сборнике «Проблемы истории докапиталистических обществ» (М., 1968, стр. 425—454).

зрения первобытного человека по крайней мере с тех пор, как он превратился в современного так называемого разумного человека (homo sapiens), общавшегося со своими соплеменниками с помощью членораздельной речи и называемого по этой причине некоторыми антропологами говорящим человеком (homo loquens).

Мифология — сложный комплекс многообразных явлений сознания этого человека, развивавшегося в течение нескольких десятков тысячелетий (в то время как вся история человечества насчитывает многие сотни тысячелетий). В целом мифологию следует рассматривать как первоначальную, слитную, недифференцированную форму общественного сознания, на основе которой в условиях разложения первобытноплеменного строя и его трансформации в классово-государственное общежитие возникают более дифференцированные формы этого сознания, такие, скажем, как эпическая поэзия, яркий пример которой представляет знаменитое шумеро-вавилонское сказание о Гильгамеше.

Мифология возникает как отражение природы и социального мира в сознании первобытного человека. Но это не прямое отражение, а скорее чувственно-образное освоение их, характеризующееся преобладанием эмоционально-ассоциативных связей. Такое освоение осуществлялось прежде всего путем проведения *аналогии* между непосредственно социальной, в ту эпоху преимущественно кровнородственной средой и малопонятными явлениями грозной природы. Важно подчеркнуть, что и подобное осмысление природы, и восприятие ближайшей человеческой среды происходило не в некоем неизменном, всегда себе равном сознании первобытного человека, а в сознании изменяющемся, хотя и очень медленно. Тем самым история мифологии отражает не только изменение отношений примитивного человека к природе, не только изменение форм его коллективного существования. Она отражает и прогрессивные изменения самого сознания «разумного человека», его мышления, в эмоциональном содержании которого постепенно накапливались понятийно-логические элементы.

Когда мы говорим о мировоззрении, даже мифологическом, мы тем самым говорим о субъектно-объектных отношениях. Специфика этих отношений в ту многотысячелетнюю эпоху определялась тем, что субъектная сто-

рона была минимальной, а объектная — максимальной. Эта специфика отражала и преимущественно приспособительные отношения первобытного человечества к природе, и абсолютную стихийность родо-племенной социальности. Отсюда крайняя смутность различения «я» и «не-я» в сознании человека данной эпохи. Тотемизм как важнейшая особенность первобытного сознания, в силу которой человек считал себя неотъемлемой частью животного мира, — одна из лучших иллюстраций этой зачаточной еще субъектности.

Первобытно-мифологическое сознание еще очень плохо различало целое и части, а также части между собой. Чем глубже спускаемся мы в тысячелетние недра первобытности, тем определеннее можем констатировать, что для мифологического мышления в окружающем объективном мире было гораздо больше общего и даже тождественного, чем различного, расчлененного, индивидуального. Такое слитное, слабо дифференцированное, расплывчатое мышление, скажем эпохи матриархата, было лишено еще представления об устойчивом и самостоятельном бытии. Согласно этой «оборотнической логике», всякая вещь могла стать любой другой вещью.

Однако, с другой стороны, как это подчеркнул В. И. Ленин, **«ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА МИЛЛИАРДЫ РАЗ ДОЛЖНА БЫЛА ПРИВОДИТЬ СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ПОВТОРЕНИЮ РАЗНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ ФИГУР, ДАБЫ ЭТИ ФИГУРЫ МОГЛИ ПОЛУЧИТЬ ЗНАЧЕНИЕ АКСИОМ»** (3, т. 29, стр. 172). Вместе с трудовыми успехами людей в их мышлении накапливались понятийные элементы, тонувшие тогда еще в стихийно-аффективных реакциях на малопонятные и грозные явления природы. Накопление таких элементов приводило к постепенному формированию понятия о самостоятельном бытии. Такое понятие крепло у человека той эпохи вместе с ростом сознания собственного «я» в его противоположности по крайней мере к окружавшей его природе.

Все сказанное об эволюции мифологических представлений как основной формы мировоззрения первобытного человека вовсе не означает, что эти представления мы должны расценивать как примитивную философию. Мы имели бы на это право, если бы объяснительная, этиоло-

гическая функция мифа была главной, и тем более единственной. В действительности же в мифе как образно-фантастическом освоении мира сфера непознанного и таинственного во много раз шире, чем сфера познанного, покоренного и освоенного. Отсюда резкое преобладание в мифах *веры* над *знанием*. Нельзя забывать и того, что мифология как слитно-недифференцированная форма сугубо коллективного сознания заключает в себе и художественно-эстетические и религиозно-культовые элементы.

Особо следует подчеркнуть последний момент. Мифологию отнюдь нельзя отождествлять с религией, но и невозможно их оторвать друг от друга уже в первобытную, доклассовую эпоху. От религии ее отличает та доля знания и логики, без которой мифология невозможна как мировоззренческий феномен. Но значительно превосходящий ее элемент веры в реальность фантастических и сверхъестественных объектов, в связь с которыми непрерывно ставятся объекты реальные, чувственно воспринимаемые, сближает ее с религией. Религия всегда подчеркивает бессилие человеческого существа и его зависимость от некоего сверхъестественного мира; для нее человек всегда проситель, а не творец.

Вернемся, однако, к древней культуре ближневосточных стран. Важнейшей составной частью этой культуры стали *научные* знания, которые мы впервые в истории человеческого духа встречаем именно здесь. Конечно, знания, добытые многотысячелетней практикой человечества, как только что указывалось, включались и в контекст мифологического мировоззрения, ибо без знания в сущности не может быть никакого мировоззрения. Но накопление эмпирического опыта в Шумере, Вавилонии и Египте, опыта, связанного с ведением довольно сложного ирригационного сельского хозяйства, интенсивной строительной деятельностью (прежде всего с возведением огромных храмов и грандиозных пирамид) и с удовлетворением многих других потребностей, привело к возникновению и развитию здесь некоторых наук. Немаловажной предпосылкой этого было появление здесь письменности, способствовавшей более эффективному сохранению коллективного человеческого опыта и знаний, чем их сохранение посредством памяти и устной передачи.

Из наук, возникших в названных странах, особо важную роль для развития человеческого мышления и всего дальнейшего прогресса культуры сыграли математика и астрономия. Эти науки носили прикладной характер, ибо их истины были найдены, так сказать, ощупью, сугубо эмпирически и служили непосредственным практическим целям, хотя историки науки, указывая на наличие некоторых общих методов в египетско-вавилонской математике, отмечают и зачатки здесь доказательной, дедуктивно-теоретической математики.

Не называя здесь других отраслей научного знания, мы уже из сказанного можем заключить о значительном развитии абстрактного мышления в духовной культуре Вавилонии и Египта. Между тем их общим, наиболее распространенным мировоззрением оставалось конкретно-мифологическое. И в Египте и в Вавилонии господствовал неупорядоченный политеизм, для которого характерно воплощение тех или иных природных предметов, явлений и сил в образах различных богов. Время от времени социально-идеологические причины приводили к выдвижению на первый план некоторых богов, приобретавших общегосударственное значение. Соответственно этому в политеистической мифологии Египта и Вавилонии возникали монотеистические тенденции, которые, однако, здесь не возобладали. Но не эти тенденции представляют наибольший интерес для будущего возникновения философии.

Следует признать упрощенной весьма распространенную точку зрения, приписывающую древнеегипетской и древневавилонской культурам наличие в их составе и философской мысли *. Подобные утверждения в значительной степени представляют собой результат отождествления научного знания, которое здесь действительно имело место, с философско-мировоззренческим, которое здесь лишь зарождалось. Некоторые документы древневосточной письменности, несомненно, свидетельствуют о значительных изменениях традиционного образно-мифологического мировоззрения. На этом основании литературные памят-

---

* См., например, «Историю философии», т. I. М., 1957, стр. 37; *А. Д. Макаров.* Историко-философское введение к курсу марксистско-ленинской философии. М., 1967, стр. 23; «Основы марксистско-ленинской философии». М., 1971, стр. 9.

ники Древнего Вавилона — поэма «Энума элиш» («Когда вверху...»), поэма о Гильгамеше, «Поэма о страдающем праведнике» и «Беседа господина с рабом» — и произведения древнеегипетской литературы — «Беседа разочарованного со своей душой» и «Песня арфиста» — именуются иногда в нашей литературе «религиозно-философскими». Действительно, уже Гегель в своих «Лекциях по истории философии» отмечал, что во многих мифах скрыто содержатся «философемы» (42, т. IX, стр. 56).

Современные историки философии, рассматривая названные и другие произведения эпико-мифологической и морализирующей мысли как свидетельство перезрелого состояния мифологии, говорят о *предфилософии* как широкораспространенном мировоззренческом переходном явлении от мифологии к философии*. Шумеро-вавилонская и египетская культуры подобно всей древней ближневосточной духовной культуре так и не созрели для возникновения здесь философии как особой, специфической формы общественного сознания. Этому воспрепятствовали социально-идеологические причины.

Возникновение науки в странах Древнего Востока закономерно сопровождалось отделением умственного труда от физического и появлением особой категории лиц как носителей умственного труда. Такой категорией стали жрецы, из которых постепенно сложилась своеобразная каста. «Необходимость вычислять периоды подъема и спада воды в Ниле, — писал Маркс в «Капитале», — создала египетскую астрономию, а вместе с тем господство касты жрецов как руководителей земледелия» (2, т. 23, стр. 522).

Однако занятие наукой и руководство хозяйственной деятельностью составило только одну, притом не главную, сторону деятельности жрецов. Главной же было исполнение сакральных, религиозно-идеологических функций, обусловленных необходимостью сохранения и упрочения классово-эксплуататорского общества с присущей ему борьбой эксплуатируемых против эксплуататоров. В условиях все крепнувшей государственности —

---

* См. в этой связи весьма содержательную книгу А. Н. Чанышева «Эгейская предфилософия». М., 1970 (особенно стр. 175—215), а из зарубежных изданий — «Histoire de la philosophie. I. Orient — Antiquité — Moyen Âge». Sous la direction de Brice Parain. Paris, 1969, p. 1—47.

одной из первых форм социального отчуждения (тогда совершенно несознававшегося) — усиливалась сфера сверхъестественного, теперь уже не столько природная, сколько социальная. Соответственно этому возрастало значение религиозно-культового компонента мифологического мировоззрения. Достаточно указать в этой связи на возведение знаменитых древнеегипетских пирамид и огромных шумеро-вавилонских храмов, возвышавшихся к небу в виде ступенчатых башен. При строительстве этих сакральных памятников наука была поставлена на службу религии. В теократических государствах Древнего Востока с присущей ему исключительной устойчивостью сельской общины и других форм социальности, с безусловным обожествлением фараонов и других верховных владык, олицетворявших государственную власть, тысячелетняя религиозная традиция выступала как повелительная и нивелирующая сила. Она исключала такую рационализацию мировоззрения, которая привела бы к возникновению философии.

Однако прогрессивное содержание древней культуры стран Ближнего Востока отнюдь не исчезло из духовного достояния человечества. Без его усвоения не была бы возможна древнегреческая культура.

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО СТРОЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ И ЕЕ КУЛЬТУРНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Классово-государственная история Древней Греции начинается в так называемую крито-микенскую эпоху, по-видимому уже в конце 3-го тысячелетия. Подобно культуре древневосточных государств крито-микенская культура, созданная ахейскими племенами, принадлежала еще к бронзовому веку. Данные археологии свидетельствуют о наличии контактов этой цивилизации с египетским и другими ближневосточными народами уже во 2-ом тысячелетии. В конце его произошли значительные передвижения северных греческих племен в южном направлении, приведшие к так называемому дорийскому завоеванию. Оно разрушило крито-ахейские государства и положило начало новой эпохе в истории Древней Греции. Ее принято именовать гомеровским обществом — по основным литературным источникам этой эпохи (как,

впрочем, и предшествующей, крито-микенской) — знаменитым эпическим произведениям Гомера «Илиада» и «Одиссея».

В эту эпоху усиливается неравномерность исторического развития. Она определялась здесь прежде всего тем, что формировавшееся тогда рабовладельческое общество в Древней Греции начало изготовлять и применять железные орудия. Эти орудия, значительно более эффективные, чем бронзовые, открыли большие возможности для развития земледелия, что было жизненно важно для жителей Древней Греции, почва которой скудна и неудобна для ирригации. Железные орудия давали древним грекам значительно бóльшую власть над природой по сравнению с египтянами и шумеро-вавилонянами, жизнь которых, можно сказать, полностью зависела от циклов разлива Нила, Тигра и Евфрата.

Разложение первобытноплеменного строя, формирование классового общества и государственной жизни заняло в Древней Греции несколько веков (примерно XI—VIII вв. до н. э.). И все же эти процессы происходили здесь быстрее, чем в странах Древнего Востока. А главное, они привели здесь к другим социально-экономическим результатам. Один из них — значительно меньшая устойчивость сельской общины у древних греков. Роль частной собственности, прежде всего собственности земельной знати, эвпатридов («благородных»), как об этом можно судить уже по «Илиаде» и «Одиссее», в Древней Греции значительно более ощутима, чем в государствах Древнего Востока. Этому соответствует и довольно интенсивное разложение сельской общины в Древней Греции.

С процессом разложения общинной жизни связано и образование в Древней Греции множества полисов — городов-государств. Роль города в социально-экономической жизни этой страны, в формировании и развитии здесь государственности была гораздо более интенсивной и определяющей, чем в древневосточных странах. И в очень большой степени это объяснялось успехами ремесла, применявшего железные орудия, его более четким отделением от сельскохозяйственной деятельности, и притом в таких масштабах, которых не знали древневосточные страны. Развитое ремесло в древнегреческих городах, свидетельствовавшее о широте достигнутого здесь разделения труда, сделало эту страну Восточного Средиземно-

морья более «промышленной» по сравнению с ближневосточными государствами той эпохи.

Древнегреческие города более резко, чем города древневосточные, противостояли деревне, и не только благодаря концентрации в них ремесленного производства. Быть может, не в меньшей мере развитие многих из них определялось и тем, что они стали местом интенсивного сосредоточения торговли. Торговля была весьма оживленной как внутри полисов, между общинами, так и в масштабах всей страны, между полисами. А если учесть, что древнегреческие полисы в VIII—VI вв. до н. э. распространились по всему Восточному Средиземноморью (частично и Западному, в Южной Италии и Сицилии) и сохраняли торговые, культурные и другие связи с городами-метрополиями собственно Греции, Эгейских островов и западного побережья Малой Азии (Ионии), то станут понятными и размеры внешней торговли древнегреческих полисов. Сама география греко-эгейского мира, занимавшего срединное положение между ближневосточными странами с их многовековой государственностью и культурой и Западом, просыпавшимся к исторической жизни, превращала древнегреческие города в центры весьма интенсивной для той эпохи торговли и товарного производства.

О степени этой интенсивности свидетельствует и такой огромной важности для развития социально-экономической жизни факт, как появление монет в VII в. до н. э., сначала в малоазийских городах, а затем и в других полисах древнегреческого мира. Развитие товарного обмена уже в некоторых странах Древнего Востока приводило к выделению здесь слитков различных металлов в качестве всеобщего мерила стоимости. Но это были более или менее эпизодические явления, не вызывавшие серьезного разложения натурального хозяйства. Другое дело — появление монеты, снабженной государственной печатью, гарантировавшей ее определенное достоинство. Она стала зримым выражением огромных успехов разделения труда, показателем интенсивности товарного производства.

Все это свидетельствовало о принципиальном отличии древнегреческой цивилизации от цивилизации стран древневосточного мира. Для последней, как мы видели, были характерны натуральные, естественные — кровнородственные, патриархальные — отношения индивидов.

В древнегреческих же полисах по мере их развития, охватывавшего несколько столетий (примерно с VIII по IV в. до н. э.), все большее значение приобретали обменные, *вещные,* по выражению Маркса, отношения между индивидами, социальное положение свободных стало определяться величиной их собственности.

Но именно в древнегреческом мире, и притом прежде всего благодаря прогрессу вещных отношений, совершился огромный прогресс в развитии *личности.* «Чем больше мы углубляемся в историю, тем в большей степени индивидуум, а следовательно, и производящий индивидуум, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому: сначала еще совершенно естественным образом он связан с семьей и с семьей, развившейся в род; позднее — с общиной в различных ее формах, возникшей из столкновения и слияния родов» (2, т. 12, стр. 710).

Разумеется, коллективная целостность сохранялась и в условиях Древней Греции, как сохраняется она в любую другую эпоху в последующем, все более усложнявшемся историческом развитии. Но характер этой целостности серьезно изменяется. Она дает все больший простор личной инициативе (конечно, прежде всего для лиц, принадлежавших к экономически и политически господствующему классу). История Шумера, Вавилонии, Египта, да и других древневосточных стран, представлена преимущественно именами верховных правителей этих стран, в меньшей мере — их приближенных, крупнейших администраторов и военачальников, виднейших жрецов и уж в совсем незначительной степени — людьми, находившимися на более низких ступенях социальной пирамиды. Совсем другую картину наблюдаем мы в истории Древней Греции. Даже в ее начальный период, зафиксированный в «Илиаде» и «Одиссее», мы сталкиваемся с большой пестротой индивидуального развития: мы видим здесь не только яркие индивидуальности эвпатридов, басилеев («царей») и военных вождей, но и колоритные фигуры простых свободных и даже рабов. Личностный же характер отношений в более поздние века древнегреческой истории хорошо известен уже из школьных учебников истории.

Древнегреческое общество по сравнению с древневосточным социально было значительно более дифференци-

рованным. От гомеровской эпохи был унаследован многочисленный класс мелких земледельцев, свободных членов сельских общин, которому противостояла родовая знать, состоявшая из крупных землевладельцев, эвпатридов, стремившихся увеличить свою собственность за счет мелких земледельцев и их общины, поставить их в зависимость от себя, а иногда и поработить. Эта социальная структура, в общем типичная для разлагавшегося родо-племенного строя, который превращался в классовое общество, сильно усложнилась в условиях полиса. Ремесленное производство, торговля, городская жизнь разлагающе действовали на сельскую общину, разорявшиеся земледельцы пополняли города. Здесь образовался значительный класс ремесленников, многочисленные группы горожан составляли моряки и лица других профессий. Огромную роль стали играть богатые жители городов, владельцы ремесленных мастерских, купцы и т. п. Ожесточенная классовая борьба весьма характерна для древнегреческих полисов, сильно отличавшихся и в этом отношении от древневосточных стран.

Начиная примерно с VIII в. до н. э. греческий демос, представленный как свободным населением городов, возглавлявшимся богатой верхушкой, так и земледельцами, вел борьбу против эвпатридов, цеплявшихся за традиционные, аграрные формы социально-экономических отношений и притязавших на руководство полисами.

Такая борьба особенно хорошо известна нам по истории Афин — одного из наиболее значительных древнегреческих полисов. Афины стали в V в. до н. э. средоточием экономической и в особенности духовной жизни чуть ли не всего древнегреческого мира. Еще в конце VII в. здесь была произведена запись и кодификация так называемого обычного права, которым руководствовались в своих имущественных и других взаимоотношениях жители афинского государства. При этом в процессе кодификации (составление «законов Драконта») были введены и некоторые законы, необходимые для регулирования новых социальных отношений (и прежде всего, конечно, отношений собственности).

Кодификация законов и сам факт появления писаного права имели огромное социальное значение: благодаря этому был серьезно ограничен произвол эвпатридов по отношению к рядовым гражданам государства (в особен-

ности к земледельцам). В начале следующего, VI столетия этот процесс закрепили реформы Солона, в результате которых была отменена долговая кабала, были возвращены захваченные эвпатридами земли их прежним владельцам, а также было запрещено обращение в рабство афинских граждан. Теми же реформами вводилась имущественная градация афинян, распределявшихся на четыре категории в соответствии с размером получаемых ими доходов. Реформы Солона, как и продолжившие их реформы Клисфена в конце того же VI в. до н. э., имели принципиальное значение, и притом не только для Афин, но в значительной мере и для многих других древнегреческих полисов, решавших аналогичные социальные проблемы.

Названные реформы сделали Афины типичным древнегреческим полисом, сила которого определялась многочисленностью средних и мелких землевладельцев и ремесленников (нельзя, разумеется, забывать и о торговой деятельности городов). Будучи своего рода микрокосмом Древней Греции, Афины испытали за свою историю едва ли не все формы политической организации, характерные для древнегреческого полиса. Если страны Ближнего Востока в те времена знали в сущности лишь одну форму политической организации общества — деспотическо-теократическую власть верховного владыки, то в древнегреческих полисах монархия (и в известной степени напоминавшая ее тирания — правление одного лица, которое обычно насильственно захватывало власть) не играла большой роли. Более характерно и для Афин, и для многих других древнегреческих полисов господство демоса — большинства народа (за исключением рабов), проявлявшего большую политическую активность. Политическое господство демоса, именуемое с тех времен демократией, иногда сменялось олигархией, т. е. правлением немногих, обычно наиболее богатых граждан. Иногда же оно принимало форму аристократии, т. е. правления «лучших людей», среди которых могло быть определенное число эвпатридов, хотя, по всей вероятности, власть аристократов далеко не всегда сводилась к власти эвпатридов.

Жизнеспособность и сила древнегреческих полисов проявились во время греко-персидских войн в V в. до н. э., когда Афины, Спарта и другие древнегреческие полисы нанесли несколько тяжелых поражений могущест-

веннейшей Персидской монархии, одной из «сверхдержав» древнего мира. Победа в этих войнах не только обеспечила политическую независимость древнегреческих полисов, но и способствовала дальнейшему увеличению их экономической (в частности, торговой) мощи. В Афинах и во многих других полисах укрепился демократический строй. Возникли политические и экономические союзы полисов, и самый обширный из них возглавили именно Афины.

При выяснении социально-экономической структуры древнегреческого полиса первостепенное значение имеет решение вопроса о роли труда рабов в его экономике. Как бы ни решали этот важный вопрос историки античности, никто не сможет оспорить, что в условиях Древней Греции подневольный труд рабов играл значительно бóльшую роль, чем в странах Древнего Востока (а в Древнем Риме — еще бóльшую роль, чем в Древней Греции). А это и дает нам основание называть античную формацию рабовладельческой и оставляет в силе известную характеристику исторического значения этой формации, данную Энгельсом в «Анти-Дюринге»: «Только рабство сделало возможным в более крупном масштабе разделение труда между земледелием и промышленностью и таким путем создало условия для расцвета культуры древнего мира — для греческой культуры. Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и греческой науки; без рабства не было бы и Римской империи. А без того фундамента, который был заложен Грецией и Римом, не было бы и современной Европы. Нам никогда не следовало бы забывать, что все наше экономическое, политическое и интеллектуальное развитие имеет своей предпосылкой такой строй, в котором рабство было в той же мере необходимо, в какой и общепризнано. В этом смысле мы вправе сказать: без античного рабства не было бы и современного социализма» (2, т. 20, стр. 185—186).

Сознавая, таким образом, огромную роль труда рабов для развития древнегреческой экономики и, следовательно, для культуры, существенно важно иметь в виду, что рабами, как правило, — во всяком случае в классический период древнегреческой истории (V—IV вв. до н. э.) — становились не греки. Рабы полностью исключались из политической жизни полиса. Как наиболее эксплуатиру-

емая часть населения, рабы противостояли свободному полноправному населению (ибо в составе населения полиса был немалый процент граждан других греческих полисов, не имевших политических прав в данном полисе). Свободные же полноправные граждане, несмотря на все классовые различия, существовавшие между ними, ощущали себя единой общиной перед лицом рабов. Но все же нельзя игнорировать и то обстоятельство, что источники, имеющиеся в нашем распоряжении, не дают нам оснований рассматривать борьбу, которую вели рабы против свободных, — это касается по крайней мере классического периода, т. е. почти до конца IV в. до н. э., — как определяющий фактор социально-политической жизни древнегреческого полиса. Определяющей здесь была в этот период борьба между самими свободными, а также соперничество и борьба между различными полисами и их союзами. Между упомянутым выше Афинским союзом полисов и союзом, возглавлявшимся Спартой, в последние десятилетия V в. до н. э. шла война, известная под названием Пелопоннесской. Поражение Афин в этой войне привело к распаду их союза. В дальнейшем не раз возникали аналогичные союзы. Но нередкие войны между ними приводили в конечном итоге к ослаблению полисов. В них все усиливался процесс расслоения на беднейшее большинство и богатое меньшинство.

Такое расслоение свободных граждан города-государства сильно подрывало, а в некоторых случаях даже разрушало солидарность населения полиса как перед лицом других полисов, так и перед лицом рабов. Описанная ситуация в значительной мере объясняет то, что принято называть кризисом древнегреческого полиса. Такой кризис все более углублялся после Пелопоннесской войны, в IV в. до н. э., пока на историческую арену не выступила новая сила — Македонская монархия, одержавшая победу над новым союзом древнегреческих полисов. Но эти события, как известно, привели к появлению греко-македонского союза и завоевательным походам Александра Македонского на Ближний Восток.

Рассмотренные особенности социально-экономического строя древнегреческих полисов придали глубоко оригинальный характер богатой культуре, ставшей значительной страницей духовного развития человечества.

Одна из определяющих причин расцвета этой культуры состояла в высоком уровне отделения умственного труда от физического, что было органически связано с общим прогрессом, достигнутым в разделении труда. Все усиливавшаяся роль труда рабов, которым поручалась наиболее тяжелая физическая работа, также способствовала отделению умственного труда от физического и его развитию.

О значительно большей степени разделения умственного и физического труда в Древней Греции по сравнению со странами Древнего Востока свидетельствует и такой первостепенный в социальном отношении факт, как возникновение в ней своего рода интеллигенции, не связанной с религиозно-культовой деятельностью. Как мы видели, в странах Древнего Востока сакральная деятельность жрецов превалировала над их научно-организационной деятельностью. В Древней же Греции жрецы не пользовались большим весом в общественной жизни в значительной мере потому, что обычно не выполняли функции ученых. Последние появились из среды зажиточных горожан, купцов, политических деятелей и т. п. Правда, это было связано с возникновением философии как особой формы общественного сознания, но само это возникновение не было бы возможно без того большого развития, которого достиг умственный труд в древнегреческих полисах.

Роль умственного труда усиливалась и в связи с распространением грамотности среди древних греков, обогнавших в этом отношении народы Древнего Востока. Оно стало возможным в Древней Греции благодаря появлению здесь в начале 1-го тысячелетия до н. э. алфавитного письма. Развитие письменности в странах Ближнего Востока привело к возникновению в Финикии алфавитного письма, которое, по всей вероятности, и было заимствовано древними греками в процессе их торгового и иного общения с финикийцами. Финикийский алфавит был несколько изменен и усовершенствован в Древней Греции: наряду с согласными, из которых только и состоял финикийский алфавит, были введены буквы, обозначающие гласные звуки. Благодаря этому греческий алфавит стал более гибким.

Алфавит сам по себе не мог, конечно, создать произведения древнегреческого эпоса, поэзии, философии и

науки, но сама возможность записывать их (как были, например, записаны в VI в. до н. э. «Илиада» и «Одиссея», созданные значительно раньше) стимулировала умственное творчество и делала его результаты более или менее массовым явлением.

Значение умственной деятельности в особенности возрастало с развитием индивидуально-личностного начала в духовной культуре древних греков, отражавшей отмеченные выше особенности их социально-экономической жизни. В этой связи необходимо указать на все ослабевавшее влияние традиции в духовной жизни наиболее передовых древнегреческих полисов (прежде всего тех, которые были расположены в Ионии, т. е. на Западном побережье Малой Азии) по сравнению с более отсталыми, преимущественно аграрными, полисами и в особенности по сравнению со странами Древнего Востока. Сила традиции в условиях древнегреческих полисов уменьшалась по мере ускорения темпов изменения всех социальных отношений. Чрезвычайно велика в этом процессе была роль торговых и иных сношений древних греков с теми же народами Ближнего Востока и других стран. Ведь традиция всегда держится крепче, пока неизвестны другие социальные порядки, другие обычаи и другие верования.

Рассмотрев, таким образом, социально-экономические и общекультурные предпосылки возникновения древнегреческой философии вообще и диалектики в частности, обратимся теперь к собственно духовным предпосылкам, из которых они вырастали.

Здесь мы снова должны вернуться к мифологическому мировоззрению, принципы которого рассмотрены в начале главы.

РАЗЛОЖЕНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК ОСОБОЙ ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Поразительное богатство сюжетов древнегреческой мифологии широко известно. Одно из наиболее существенных ее отличий от древневосточной мифологии состоит в том, что она проделала более четкую эволюцию от дисгармонично-чудовищных, расплывчатых образов, какие ей были свойственны в более древнюю эпоху, к

образам более гармоничным, преимущественно зооморфным, и, наконец, к образам вполне гармонично-антропоморфным. Уже эта черта древнегреческой мифологии свидетельствовала о большей власти, достигнутой здесь человеком над природой, а также о формировании личностного начала в духовной жизни древних греков. Об увеличивавшейся уверенности человека в своих силах свидетельствовало и появление в составе мифологических образов многих героев, которые нередко бросали вызов владыкам Олимпа.

Другое существенное отличие древнегреческой мифологии от древневосточной заключается в том, что ее пластичные образы не были столь жестко подчинены религиозно-догматическим системам, как это имело место в странах Древнего Востока, а находились с ними в довольно свободных отношениях. Отсутствие в Древней Греции единой централизованной государственности, с необходимостью требовавшей для своей прочности разработанной религиозно-идеологической системы, наличие множества полисов, в которых такие системы порой значительно отличались друг от друга, обусловили здесь и меньшую роль сакральной деятельности жрецов по сравнению со странами Древнего Востока.

По мере уменьшения религиозно-культового содержания древнегреческой мифологии возрастало значение художественно-эстетических элементов, столь богато представленных в ней. Известно, какого яркого расцвета достигло древнегреческое искусство во всех своих многообразных формах. И едва ли не все они возникли из лона мифологии, дифференцировавшейся в процессе образования классовой государственности в Древней Греции в новые формы общественного сознания. Согласно известной характеристике Маркса, мифология составила не только арсенал, но и почву великолепного древнегреческого искусства.

Для возникновения философии в Древней Греции особое значение имеет «перезрелость» ее мифологии. Мы можем судить об этом по ее важнейшим памятникам — прежде всего по произведениям Гомера и Гесиода. Первые из них — знаменитые «Илиада» и «Одиссея», самые ранние творения древнегреческого эпоса. В многочисленных ситуациях, описанных здесь, переплетаются действия богов, героев и людей. Обе поэмы не только

древнейшие памятники древнегреческой мифологии, но и продукт художественного творчества, далекий от абсолютной веры в мифологические объекты. Гомер выражает явно критическое отношение к традиционным олимпийским божествам. Антропоморфизируя их, наделяя богов многими человеческими недостатками, он тем самым ослабляет их олимпийскую недосягаемость и приближает их к людям. Однако наряду с такой антропоморфизацией некоторые божества представлены не столько как олицетворение чего-то, сколько просто как природные стихии.

Важнейшая из этих стихий названа Океаном, представляющим собой огромную пресноводную реку, опоясывающую всю землю, питающую не только речки, родники и колодцы, но и соленые моря. Именно от Океана и его супруги богини Тефии происходит все сущее на земле. На первый взгляд непонятно, почему именно пресная вода в Греции, окруженной морями, объявляется первоначалом, порождающим также и соленую воду морей. Историки мифологии и философии так отвечают на этот вопрос: представление это просто заимствовано древними греками из шумеро-вавилонской мифологии (возможно, через посредство финикиян), где роль этого начала вполне объяснима природными условиями Междуречья, которое образовано Тигром и Евфратом, имевшими определяющее значение для сельскохозяйственной деятельности его населения.

Хотя за множеством явлений природы и человеческих действий скрывается направляющая деятельность Зевса и других богов как сверхъестественных личностей, все же иногда у Гомера события происходят и естественным путем. Смутно вырисовываются контуры необходимости в виде судьбы, чаще всего олицетворенной образом Мойры. Она далеко не всегда подчиняется Зевсу, часто выступая наряду с ним, а иногда даже как сила высшая, чем он. Для будущего возникновения философии очень важно было и то обстоятельство, что в числе трех способностей человеческого сознания наряду с душой (psychē) и духом (thymos) назван ум (noos, будущий noys аттического наречия).

Для перезрелости древнегреческой мифологии еще более характерны две поэмы Гесиода, в особенности «Теогония» («Родословие, или происхождение, богов»).

В отличие от высокохудожественных поэтических произведений Гомера сравнительно небольшая поэма Гесиода, пронизанная духом рассудочности, стремилась прежде всего к изложению и систематизации мифологических воззрений, распространенных среди древних греков во множестве вариантов. Решение такой задачи свидетельствовало о начавшемся процессе разложения этих воззрений, превращавшихся из объекта нерефлектируемой коллективной веры в объект первоначального осмысления. Рисуя последовательность появления мифологических существ, Гесиод сознательно ставит перед собой объясняющую задачу, «все излагая подробно, что было, что есть и что будет» (28, стр. 170).

Теогония превращается у автора в космогонию. В качестве начала теокосмогонического процесса Гесиод объявляет Хаос, который в сущности не персонифицирован. В данном контексте его следует трактовать не столько как «беспорядок», сколько как «зияние», т. е. по сути как пространство, как арену для последующей космической драмы. Лишь после Хаоса рождаются «широкогрудая Гея» (Земля), «сладкоистомный Эрос» (Любовь, олицетворяющая движение и едва ли не всякую космическую энергию), «сумрачный Тартар», олицетворяющий земные недра, и другие космические начала, представленные, как иногда у Гомера, больше как абстрактные природные силы, нежели как олицетворенные существа. Земля порождает Уран (звездное небо). От брака Геи и Урана рождаются Океан, Солнце, Луна, гигантские чудовища, «Крон хитроумный», олицетворяющий время, а затем уже появляется поколение олимпийских богов во главе с Зевсом. Они наиболее антропоморфизированы.

Одна из главных — и по существу диалектических — проблем мифологического мировоззрения даже на стадии его разложения — это *генетическая* проблема, сформулированная в самом названии поэмы. Интерес Гесиода сосредоточен на том, чтобы выяснить, «как наша земля зародилась, как беспредельное море явилося шумное, реки, звезды, несущие свет, и широкое небо над нами; кто из бессмертных подателей благ от чего зародился» (28, стр. 172—173). Однако для будущего возникновения философии весьма знаменательно, что «великая бездна» (chasma), т. е. все тот же Хаос, показывается и как *суб-*

станциальное начало, ибо «там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке, и от бесплодной пучины морской, и от звездного неба все залегают один за другим и концы и начала, страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут» (28, стр. 193, 195). Здесь перед нами снова вырисовываются контуры будущей естественной необходимости.

Разумеется, возникновение философии не представляло собой некоего спонтанного процесса происхождения ее из мифологии. За одни образы мифологии как традиционного мировоззрения держались прежде всего эвпатриды, не заинтересованные в изменении вековых устоев общественной жизни. Другие образы мифологии составляли мировоззрение мелких земледельцев. Но в городах, где возникли и развивались новые классы, где ярче всего проявилось личностное начало, мифология подвергалась критике, а иногда и осмеянию.

Возникновение в древнегреческом мире философии как особой формы общественного сознания, как специфической разновидности духовной деятельности людей стало возможным после того, как эта деятельность могла опираться на *понятия*, слагавшиеся на основе богатого производственного, социального и морального опыта древних греков. Недаром сами они именовали мудрецами (мудрец — sophos) тех своих выдающихся деятелей, которым приписывали авторство многих изречений, резюмирующих народную мудрость (например, «ничего через меру», «познай самого себя» и др.). К числу «семи мудрецов» (некоторые источники называют большее число) всегда относили первого древнегреческого философа и ученого Фалеса и упоминавшегося выше афинского политического деятеля и поэта Солона.

Философия отделяется от мифологии по мере формирования понятий, без которых не был бы возможен принцип рационального обоснования, осмысления природного и человеческого мира. Конечно, этот процесс нельзя мыслить как некий непродолжительный акт, занявший несколько лет или десятилетий. В действительности он охватил весь ранний этап развития древнегреческой философии, начавшийся, возможно, еще в конце VII в. до н. э. и продолжавшийся примерно до середины и даже до второй половины V в. до н. э. — эпохи Парменида, Зенона, Демокрита и Сократа.

Мифологические образы-представления многозначны, расплывчаты, неопределенны. Философия стремилась трансформировать эти образы в понятия, но долго еще не была способна изжить такую расплывчатую многозначность, хотя и значительно уменьшала ее. В этой органической особенности философского мышления — одно из важнейших проявлений только что упомянутого процесса *рационализации,* посредством которого философия отделяется от мифологии.

Естественно, что процесс рационализации мировоззрения, приведший к появлению философии, в которой понятийные элементы постепенно брали верх над образами и представлениями, опирался и на те научные знания, которые Фалес, а затем и многие другие древнегреческие философы, ученые и мудрецы черпали у древних египтян, вавилонян и других народов Ближнего Востока. Но математические и астрономические истины приобретали у древнегреческих мудрецов другую форму. Это относится прежде всего к математике, роль которой в процессе рационализации мировоззрения особенно велика. Наибольшие заслуги принадлежат здесь школе Пифагора (существовавшей примерно с конца VI до IV в. до н. э.). Благодаря ее деятельности математика стала важнейшей теоретической, доказательной отраслью знаний. В этой связи необходимо отметить, что Пифагор был первым, кто ввел словосочетание *философия,* которое встречается в дальнейшем у многих древнегреческих мудрецов, подчеркивавших им свою любовь к истине и стремление исследовать ее.

Само появление этого слова было связано с целой революцией в мировоззрении. Ведь словом «мудрость» (софия) древние греки обозначали всякое практическое умение, доведенное до степени искусства. И мудрость морально-политическая, на поприще которой почти исключительно подвизались «семь мудрецов», была лишь высшим проявлением мудрости, понимавшейся как практическое искусство. Появление же слова «философия», т. е. «любовь к мудрости», знаменовало возникновение чисто *теоретического* знания. Для его представителей, философов, дело размышления, мысли становится главным делом их жизни. Слово «философия» несло сугубо мировоззренческую нагрузку.

Поразительно богатство философских идей, разви-

вавшихся различными древнегреческими мыслителями; оно не раз высоко оценивалось классиками марксизма-ленинизма. По словам Энгельса, «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений» (2, т. 20, стр. 369).

Среди них следует отметить прежде всего становление *материализма*. Он окреп в борьбе с мифологическим мировоззрением, стремясь к естественному объяснению всех природных явлений. Однако при всем противопоставлении себя мифологии материализм длительное время сохранял и немало черт зависимости от нее, пока в учениях Демокрита, а затем Эпикура и Лукреция (последний — в I в. до н. э., уже в Древнем Риме) не приобрел максимальной зрелости, возможной в условиях древности, и не стал резко враждебным к религиозно-мифологическому мировоззрению. С другой стороны, развивался *идеализм*, окончательно оформившийся в произведениях Платона. В платонизме, как и в других разновидностях идеализма, сохранялась и даже углублялась связь с религиозно-мифологическим мировоззрением.

ДИАЛЕКТИКА КАК ВАЖНЕЙШИЙ АСПЕКТ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ. ОСНОВНЫЕ РАЗНОВИДНОСТИ ДИАЛЕКТИКИ В АНТИЧНОСТИ

В философском мировоззрении древних греков значительное место принадлежит и диалектическим концепциям и идеям. Они возникли в сущности вместе с философией. В ряде отношений диалектику можно расценивать как явление такого же широкого мировоззренческого плана, как и философия.

Переходя к краткой обобщенной характеристике форм древнегреческой диалектики, необходимо прежде всего иметь в виду, что в этот период о диалектике следует говорить в двух смыслах: как о первом этапе истории диалектического понимания развития действительности и как о диалектике в античном смысле слова.

Диалектическая концепция развития, по характеристике Ленина, основывается на учении о противоречии, о противоположностях, их единстве и их борьбе. Определяя концепцию развития и различая диалектическую

и метафизическую их разновидности, Ленин считал историческим началом первой разновидности именно диалектику древнегреческих философов.

Ленин характеризовал диалектику как «учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде...» (3, т. 23, стр. 43—44). Как такое полное и глубокое, это учение (в отличие от метафизической концепции развития) рассматривало «развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними)» (3, т. 29, стр. 317). «В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов*» (3, т. 29, стр. 227). «Вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики...» (3, т. 29, стр. 203). Ленин определял диалектику как «учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположности*... почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую» (3, т. 29, стр. 98).

Таким образом, проблематика диалектики есть проблематика истолкования развития, противоречивости природы и мышления, борьбы и тождества (единства) противоположностей и связанные с этим проблемы (каковы проблемы единства и взаимосвязи, отрицания, поступательности развития и т. п.).

Современная научная, марксистская диалектика опирается на многовековую традицию диалектической мысли, восходящую как к своему началу к диалектике древнегреческой. О великом значении этой традиции многократно писал Гегель, о ней неоднократно говорили Маркс, Энгельс, Ленин. Так, Маркс писал об этой традиции в связи с оценкой им работы Лассаля о Гераклите (см. 2, т. 29, стр. 222—224). Энгельс касался этой проблемы во многих своих сочинениях, определяя диалектику как науку «о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» (2, т. 20, стр. 145). Он видел ее исторические корни в учениях древнегреческих философов и утверждал, что «древнегреческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками» (2, т. 20, стр. 19).

Едва ли не большинство приведенных выше обобщенных определений диалектики даны Лениным именно в связи с изучением философии древних греков. Ленин и сам указывал на этот исторический генезис основных идей диалектики. Он выписывает из Гегеля, пересказывает и переформулирует именно те места, в которых анализируется диалектика древних греков. В связи с характеристикой диалектики Зенона Ленин дает определение «сути диалектики»: «... *суть* диалектики... выражает формула: единство, тождество противоположностей» (3, т. 29, стр. 233), а рассматривая взгляды древних на «превращение» (т. е. на развитие), противопоставляет метафизической трактовке «превращения» «другое понимание (Гераклит) — превращение *одного* в *другое*» (3, т. 29, стр. 241).

В своих комментариях к Гегелю, в многочисленных высказываниях Ленин дает интерпретацию различных особенностей древнегреческой диалектики, что будет подробно изложено в соответствующих главах предлагаемой книги.

Таким образом, в указанном выше первом смысле диалектика древних греков должна рассматриваться как определенный, и притом исходный для западноевропейской философии, этап в истолковании развития, в истории науки о всеобщих законах развития природы, человеческого общества и мышления.

Нельзя, конечно, забывать, что и сам этот первый этап претерпел определенную эволюцию, о которой мы и будем говорить в дальнейшем. Мы увидим, что первоначально диалектические идеи развивались по преимуществу при осмыслении природы, а затем формулировались и в учениях об обществе и мышлении. Однако уже и в ранних формах диалектического мышления, например у Гераклита, содержатся в зародыше элементы диалектики познания и общественной жизни.

Что касается термина, которым следовало бы обозначить древнегреческую диалектику в этом первом смысле, то было бы целесообразно соединить здесь принятый Лениным термин Гегеля «объективная диалектика» и выдвинутый Энгельсом термин «стихийная диалектика». Термин «стихийная объективная диалектика» означает, что сами греческие философы, фактически развивая различные стороны диалектики, не осознавали ее субъективно,

не называли это учение диалектикой, не приводили его в сознательно построенную систему. Эта стихийная диалектика древнегреческих мыслителей, отражавшая диалектичность природы, общества и мышления, принимала у древних греков две формы:

а) как *положительная* диалектика, т. е. как утверждение и разработка тех или иных диалектических закономерностей в области природы, общества или мышления;

б) как *отрицательная* (негативная) диалектика, т. е. как отрицание истинности того, в чем обнаруживается внутренняя противоречивость.

Стихийная диалектика, будучи прирожденным свойством всех древнегреческих философов, возникает, как будет показано в соответствующих главах нашей книги, с самого зарождения античной философии — у милетских натурфилософов, но наиболее отчетливую форму как положительная она принимает у Гераклита, как отрицательная — у элеатов.

Диалектику во втором, античном смысле сами древнегреческие философы называли этим именем. Под ней они понимали искусство ведения философской беседы, спора таким образом, чтобы посредством столкновения противоположных мнений обнаружить истину — словом, искусство выявления и доказательства истины. По мере своего развития диалектика в этом смысле становилась также методом исследования научных, в том числе и философских, проблем.

В таком понимании диалектика зародилась, возможно, уже у элеата Зенона (во всяком случае Аристотель, по свидетельству Диогена Лаэртского (VIII, 57; IX, 25), именно Зенона называл «зачинателем диалектики»). Однако совершенно отчетливо она выступила у Сократа.

Различая два смысла древнегреческой диалектики, мы должны, однако, иметь в виду, что эти две формы не были абсолютно разобщены. Уже с самого начала своего существования — и, чем далее, тем больше — они находились в тесной связи и взаимодействии. Ибо искусство ведения спора, обнаружения и доказательства истины все более и более выступало как умение постигать предмет в присущих ему противоположных определениях, сводить эти определения к единству, усматривать единство противоположностей, т. е. все более становилось диалектическим способом познания природы, общества и мышления. Не

удивительно, что со времени Сократа один и тот же философ зачастую развивал диалектику в том и другом смысле.

Чтобы конкретнее понять общий характер обеих форм античной диалектики, нам необходимо теперь включить наше рассмотрение в исторический контекст. И прежде всего мы должны для более конкретного понимания стихийной объективной диалектики вернуться к рассмотрению проблемы ее происхождения, а тем самым и происхождения древнегреческой философии в целом.

Выше была показана генетическая связь философии с мифологией. Такая связь выражалась в известном единстве метода осмысления мира, который был, можно сказать, определяющим для мифологических представлений и стал одним из основных в философско-космологических построениях.

Методом мифологии (разумеется, не осознававшимся), как уже отмечалось выше, был метод аналогии между кровнородственной, родо-племенной общиной и человеком как элементом, почти полностью растворявшимся в ней, с одной стороны, и всей окружающей его природой — с другой. Подобный метод необходимо связан с целостно-недифференцированным восприятием природы и господством социоморфных и антропоморфных представлений в мифологии.

Роль таких представлений была огромной в античной философии, особенно в период ее становления. Но в свете всего сказанного понятно, что в философии указанная аналогия исходит из иного человека — все более осознающего свою индивидуальность, становящегося личностью, и из иного общества — принципиально изменившегося по сравнению с родо-племенным. Это общество, как мы видели, стало классовым и приобрело форму полиса. Одним из его конститутивных принципов стала законность, в которой моральное и собственно юридическое начала не различались.

Решающей проблемой натурфилософии Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Ксенофана, Гераклита и других древнегреческих «фисиологов» (так именовались они более поздними греческими философами), произведения которых обычно носили одно и то же название «О природе», стала проблема *архэ*, т. е. *начала* (или первоначала). Оно не только предшествует всем предметам и

явлениям природы генетически, но и составляет их пребывающую, субстанциальную основу. Как говорилось выше, мифологическая мысль Гомера и особенно Гесиода была обращена почти исключительно на проблему становления. В представлении о Хаосе у Гесиода наметилась и идея субстанциальности. Она и получает развитие у названных философов. В качестве первоначала и первоосновы они принимали главные природные стихии — воду, воздух, землю, огонь. К этим стихиям возводились не только все природные явления, но и многочисленные боги и демоны древнегреческой политеистической мифологии, что и дает нам основание характеризовать первоначальные натурфилософские учения как наивноматериалистические. Принятие древнейшими натурфилософами того или иного начала было результатом не только и, быть может, не столько, осмысления чисто физического, так сказать, содержания природных стихий, но и убеждения в том, что в природе, как и в полисе, одной из стихий должно принадлежать господство, власть (этот смысл заключен в греческом слове *архэ*, так же как и в русском слове *начало*).

Тот же метод антропо-социоморфной аналогии применяется и при истолковании закономерности, господствующей в природе. Обычно она именовалась греческим словом *Дике*, что по-русски передается словами «справедливость» или «правда», и нередко воплощалась в образе богини справедливости. Понятие «Дике», в которое вкладывалось морально-юридическое содержание, сменяло смутное мифологическое представление о судьбе как совершенно недифференцированной и фатальной социально-космической закономерности. Солнце не преступит положенной ему меры, скажет Гераклит, иначе его настигнут эринии — помощницы Правды (Дике).

Метод аналогии в осмыслении природного мира не мог быть, конечно, единственным и исчерпывающим методом зародившейся философии, каковым в сущности он был в мифологии. Возникновение собственно понятийного содержания философии, отражавшего ее все более углублявшуюся ориентацию на опыт и на развивавшееся научное знание, с необходимостью было связано со все большим проникновением в нее аналитических методов. Однако именно метод аналогии, как нам представляется, был для древнегреческой философии главным при выра-

ботке целостного воззрения на природу, неотъемлемым элементом которого считался и человек.

Целостное восприятие природы, включавшее в нее и сам субъект этого восприятия, составляет в сущности первое проявление стихийнодиалектического воззрения на мир. Несомненно, здесь сказалась генетическая зависимость философского осмысления мира от мифологического мышления. Как отмечено выше, мышление начинало свою историю с некоего недифференцированного уровня, в котором частное почти без остатка растворялось в чем-то целостном, так же как сам человек воспринимал себя неотъемлемым элементом родовой общины и в то же время чисто природным объектом. Сказанное не означает, что уже примитивное сознание в эпоху господства мифологии было диалектично, ибо диалектика — явление философского сознания; в отличие от мифологического восприятия природы диалектика само целое воспринимает в определенном единстве с его все более и более дифференцированными частями; но сказанное, безусловно, проливает свет на генезис этой диалектической установки.

Другая черта стихийнодиалектического восприятия мира состоит в признании непрерывного движения и изменения, постоянно наблюдаемого в природе. Мифологическое мышление констатирует такую изменяемость, почти не усматривая в природе никаких устойчивых, субстанциальных элементов. Философская же и стихийнодиалектическая мысль, наблюдая ту же картину изменений, стремится зафиксировать в природе определенную устойчивость и установить для нее субстанциальную форму.

Проблема конкретизации представлений о целостности природы и ее непрерывном движении пронизывает всю историю античной философии. Эта конкретизация составляет едва ли не наиболее существенное в разработке *принципа развития,* увязывающего все природные изменения в единый процесс и рассматривающего человека вместе с его сознанием как неотъемлемое звено этого процесса. В последующих главах читатель найдет достаточно подробные очерки, характеризующие эту важнейшую сторону стихийной диалектики у виднейших древнегреческих философов. В настоящей же главе наметим лишь ее самую общую линию, чтобы яснее представлять себе последующий конкретный материал.

Принцип развития был сформулирован древнейшими древнегреческими натурфилософами («физиологами»), начиная с Анаксимандра, в различных космогонических построениях, пытавшихся раскрыть генезис наиболее существенных (по представлению древних греков) особенностей космоса. У «физиологов» принцип развития был неотделим от их целостного понимания природы, от понимания всех ее частей, существ, предметов и явлений как находящихся в связи друг с другом. Поскольку большинство античных философов — прежде всего те, кого мы называем материалистами, — полагали, что человек с его сознанием есть высшее проявление природы, они считали необходимым, во-первых, указать ту объективную основу, которая объяснила бы все природные процессы, включая человека с его мышлением, а, во-вторых, найти все звенья опосредствования между человеком с присущим ему сознанием и самыми примитивными, наименее совершенными явлениями природы. Решение второго вопроса упиралось в состояние естественнонаучных знаний.

Аристотель, один из величайших натуралистов античности, учил о «непрерывной лестнице», соединяющей мир минералов с миром растений, мир растений с миром животных, а мир животных с миром человека. Но понимание такой всеобщей связи, объединяющей всю природу, не перерастало у Аристотеля в принцип происхождения более высоких органических форм из форм более примитивных, менее организованных. Важнейшим препятствием к проведению такого принципа служило идеалистическое убеждение Аристотеля в том, что высшая, духовно-познавательная способность человека — его способность к обобщающему, понятийному мышлению — изъята из телесного мира и обязана своим происхождением некоему внеприродному, божественному источнику. И если Аристотель, колебавшийся между материализмом и идеализмом, не мог провести этот принцип, то тем более это не мог сделать такой идеалист, как Платон, у которого человеческое сознание, находившее свое выражение прежде всего в том же понятийном знании, принципиально противопоставлялось материальному миру и всемерно приближалось к миру идеальному.

Но принцип развития в самой общей форме был сформулирован уже Гераклитом, а за ним и другими древнегреческими материалистами, наделявшими субстанциаль-

ную первооснову мира таким свойством, которое объясняло и человеческое сознание. У Гераклита в качестве такой первоосновы выступал «вечно живой огонь». Он именовал его также логосом, ставшим философской рационализацией представления о судьбе. Гилозоистическая установка большинства античных материалистов, приписывающая свойства жизни и даже психики всему телесному, усматривала их и в самой первооснове мира.

Не приводя здесь многих примеров, которые читатель найдет в последующих главах, укажем, что учение о логосе как «разумном воздухоогне», или пневме, было развито в эпоху эллинизма школой стоиков, просуществовавшей почти до конца эллинистическо-римского периода античной истории. Подобно Гераклиту они утверждали, что развитие мира осуществляется по закону логоса, что от камня до человека тянется единая цепь существ, отличающихся друг от друга все более высоким напряжением пневмы. Наивысшая степень такого напряжения достигается в сознании человека.

Впрочем, это динамическое воззрение на природу лишь условно можно именовать принципом развития, так как оно в силу недостатка естественнонаучных знаний не могло перерасти в систематическое учение о конкретном развитии, осуществляющемся в реальном времени. Ограниченность гераклитовского, стоического и ряда других античных представлений о развитии состояла также в том, что, согласно этим представлениям, развитие реализуется в сравнительно немногих формах и, когда эти формы исчерпаны, природа как бы исчезает в пламени «мирового пожара», а затем возникает снова и в точности повторяет предшествующие циклы развития.

Причины распространения таких представлений, весьма влиятельных в античности, различны. Одна из них, несомненно, состояла в продолжавшемся воздействии мифологии на философскую мысль. А сила этого воздействия в свою очередь объяснялась ограниченностью естественнонаучных знаний, доступных античности. Отсюда и представление об ограниченности природных форм развития, о возможности полного их исчерпания, после чего все должно начинаться с начала.

Существовали и социальные причины такого истолкования развития в античности. Они были указаны в начале этой главы, когда шла речь о медленности социальных

процессов в древности и о сравнительной бедности социальных форм человеческого общежития по сравнению с новым временем и тем более с современностью. Один из виднейших философов-стоиков второй половины II в. н. э., римский император Марк Аврелий, писал, что человек, проживший сорок лет, знает не только собственную жизнь, но и жизнь всего человечества как в прошлом, так и в будущем. По его убеждению, нет никакой разницы между тем, как жили люди в эпоху Александра Македонского, и тем, как они жили в его эпоху, хотя их разделяло почти пять столетий.

Стихийнодиалектическая установка древнегреческих философов выражалась также в истолковании природы и человеческого мира как результата различного сочетания противоположностей. Зачатки такого рода воззрений мы тоже встречаем в мифологическом мышлении. В поэмах Гомера светлое и жизнеутверждающее начало противопоставляется началу мрачному и разрушающему. В гесиодовской «Теогонии» происхождение важнейших природно-космических объектов мыслится как следствие любовного сочетания женского и мужского начал (прежде всего Геи-Земли и Урана-Неба). В дальнейшем, после возникновения философии в условиях полисов и присущей им острой классовой борьбы, идея сочетания противоположностей дополняется идеей их борьбы, идеей объективности антагонизмов как в природе, так и в обществе. Первым в ряду таких диалектиков был Гераклит. Учение о противоположностях развивали и пифагорейцы, а затем Платон, Аристотель и другие античные философы.

Что касается происхождения диалектики, в ее втором, античном смысле, то подобно слову «философия» основоположный методологический термин «диалектика» древнегреческого происхождения (в отличие от множества философских терминов греко-латинского корня, например «материализм», возникших в новое время). Но слово «диалектика» появилось значительно позже, чем слово «философия». Мысль первых древнегреческих философов была устремлена на уяснение сути окружающей человека природы. Сам человек выступал при этом неотъемлемым элементом природы. Однако по мере возрастания личностного начала в общественной жизни древних греков в предмет философии все более включается сама познающая

мысль человека, нарастает гносеологическая проблематика. В сущности именно ее древнегреческие философы первоначально и именовали диалектической.

Проблема познающего, понятийного мышления в ранней греческой философии с наибольшей силой и отчетливостью была поставлена Парменидом. Автор поэмы «О природе» первым противопоставил понятие как единственно адекватное орудие мысли, постигающей истину, чувственному образу, вводящему нас лишь в область мнения. Идеи Парменида с большой логической силой были развиты его учеником Зеноном, который в своих знаменитых апориях впервые поставил глубокие философские вопросы о сути пространства, времени, движения. Как отмечалось выше, именно Зенона Аристотель называл зачинателем диалектики. Возможно, что основанием для такого утверждения послужило то, что упомянутые апории были изложены в форме вопросов и ответов. Систематическая работа познающей философской мысли и получила в древности свое первоначальное выражение в этой «ученической» с современной точки зрения форме *.

Источники, имеющиеся в нашем распоряжении, заставляют, однако, рассматривать в качестве подлинного основоположника диалектики в античном смысле слова Сократа. Именно афинский мудрец больше, чем любой из его предшественников, сделал для разработки систематического метода достижения истины. Этот метод диалогического собеседования сам Сократ предпочитал именовать майевтическим, т. е. облегчающим рождение истины, которая дремлет в глубинах сознания («души») человека и не может быть почерпнута во внешней природе, вопреки убеждению предшествовавших, да и современных Сократу философов-материалистов. Аристотель, обратив внимание на систематическое рассмотрение Сократом и его собеседниками множества поступков человека, случаев его жизни для установления наиболее точного определения той или иной «добродетели», назвал такое рассмотрение методом индуктивного (т. е. наводящего) рассуждения («Метафизика», XIII, 4, 1078 b 28—29).

Однако, по свидетельству непосредственного ученика

* Интересно отметить в этой связи, что Упанишады, важнейший памятник древнеиндийской философской мысли, по форме обычно тоже представляют собой беседы учителя-мудреца с учеником или человеком, ищущим истину.

Сократа — Ксенофонта, его учитель называл свой метод рассуждения и достижения истины диалектикой (от глагола dialegesthai). Он будто указывал при этом, что данное слово выражает обычный способ рассуждения и обобщения, к которому граждане полисов, его современники, прибегают в народных собраниях, подразделяя разнообразные объекты обсуждения на те или иные классы и сообразуя с этим свое поведение («Воспоминания о Сократе», IV, V, 12). Это сообщение Ксенофонта свидетельствует о прямой связи зарождавшейся в Древней Греции диалектики с политической практикой полисной демократии в эпоху ее расцвета. Недаром деятельность Сократа протекала в период так называемого софистического просвещения, когда философия из занятия одиночек, какой она была при жизни первых греческих философов, становилась достоянием более широких слоев.

В дальнейшем становлении диалектики огромную роль сыграл самый значительный из учеников Сократа — Платон, основоположник античного и всего западноевропейского идеализма, оказавшего значительное влияние и на внеевропейский идеализм. Именно по его диалогам, в которых Сократ выступает в качестве главного действующего лица, мы и судим о методе отыскания истины, которого тот придерживался. Диалектический метод Сократа получил у его ученика дальнейшее развитие в самых различных отношениях. Диалектические идеи Платона претерпели весьма существенную эволюцию, которая будет прослежена в главе, посвященной этому философу.

При уяснении того смысла, какой Сократ и Платон вкладывали в употребляемое ими слово «диалектика», важно подчеркнуть, что в их эпоху, как и позже, отсутствовало слово «логика» (хотя и известно было слово «логос», особенно широко употреблявшееся Гераклитом). Правда, значительная часть того, что они называли диалектикой, стала первостепенным элементом будущей науки логики. Но и у Аристотеля, всесторонне и на многие века обосновавшего эту науку, еще нет существительного «логика» (хотя он и употребляет прилагательное «логический»). В своей «Топике» ученик Платона считал диалектической такую разновидность умозаключений, посредством которых мы приходим лишь к вероятным и потому часто противоречащим друг другу вы-

водам (в отличие от аподиктических, дающих достоверные выводы). С другой стороны, то, что выше было названо негативной диалектикой, нередко превращалось в софистику. Софистика отнюдь не стремилась к достижению общезначимой, а тем более объективной истины. Она обычно вырождалась в чисто словесное «искусство» бесплодного рассуждательства и спора (а иногда и простого надувательства). Такого рода «диалектика» вела не к логике, а к тому, что сами греки именовали эристикой. Эту разновидность умозаключений Аристотель и назвал в упомянутом произведении эристическими, или софистическими, умозаключениями, создающими лишь видимость истины.

Термин «логика» впервые — и притом весьма часто — употребляли стоики. Близкий к нему этимологически термин «диалектика» (ведь оба они восходят к греческому глаголу legein — говорить) трактовался ими как один из аспектов того, что сами они именовали логикой (но в сущности так было уже у Аристотеля). Считая логику наукой одновременно и о разуме, и о речи, стоики рассматривали в качестве одной из ее частей риторику (а вместе с ней и грамматику) как науку о рассуждении в непрерывной речи, а диалектику — как науку о рассуждении в вопросах и ответах.

Итак, диалектика в античном смысле этого термина означала искусство речи, с помощью которого можно разъяснить ту или иную мысль собеседнику и заставить его согласиться с ней. Это искусство и доказательства и опровержения. Диалектиком называли такого мудреца, который умел организовать свое знание в связную систему и сделать для всех очевидной ее логическую основу. Такой мудрец остро оттачивал свое умение отличать истинное от ложного в суждениях своих собеседников, и в особенности противников. Диалектика в этом смысле становилась важнейшим средством поисков и нахождения истины.

В последующей философской традиции слово «диалектика» употреблялось как более или менее тождественное слову «логика». Этот смысл был, так сказать, завещан античностью средневековью, когда диалектика рассматривалась как одно из семи «свободных искусств» и, обозначая умение логического рассуждения, стала наиболее философским из них. В средние века именно с диа-

лектикой был связан рациональный элемент в христианской теологии и без нее была совершенно немыслима схоластическая философия. С таким содержанием восприняли диалектику Бэкон, Декарт и другие передовые философы XVII в.

В публикуемых ниже главах читатель найдет анализ диалектических идей древнегреческих философов как в первом, так и во втором смысле.

ФИЛОСОФИЯ И ДИАЛЕКТИКА В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКО-РИМСКОЙ ЭПОХИ

Наибольшее внимание в предлагаемой книге уделено проблемам диалектики, поставленным в классический, так называемый эллинский, период истории Древней Греции. Именно в этот период древнегреческая философия, начиная с Фалеса и кончая Аристотелем (примерно с начала VI до конца IV в. до н. э.), выработала наиболее глубокие диалектические идеи за всю историю античной философии. Но эта история не закончилась со смертью Аристотеля и продолжалась в течение еще многих веков вплоть до V—VI вв. н. э. В контексте различных философских учений и тогда формулировались диалектические идеи. Поэтому нам необходимо коснуться в данной главе и той социально-экономической и культурно-идеологической атмосферы, в которой появились эти учения и идеи.

Завоевания Александра Македонского открыли новую страницу в истории народов Восточного Средиземноморья. Здесь возникло несколько обширных государственных образований — монархий с сильной государственной властью в Египте, в теперешних Сирии и Ираке, в Македонии. Афины и другие полисы собственно Греции утратили прежнее экономическое и политическое значение, попав в зависимость от крупных государств, прежде всего от Македонии, пока не были завоеваны Римом во II в. до н. э.

Эллинистическая эпоха, как ее обычно называют историки древности (в отличие от предшествующей, эллинской эпохи в истории собственно Греции), характеризуется многими социально-экономическими изменениями. Среди них наиболее важным было расширение масштабов сельскохозяйственного и ремесленного производства,

опиравшегося на новые, более эффективные орудия труда, дальнейшее возрастание роли труда рабов, а также торговли и денег. Возникли новые, невиданные до тех пор города, насчитывавшие иногда не одну сотню тысяч жителей. Они становились не только центрами административного управления огромных территорий, но и средоточиями торговли и ремесла. Наиболее значительными из них были столицы эллинистических монархий, такие, как Александрия в Египте, Пергам в Малой Азии, Антиохия на Оронте (в теперешней Сирии). Во всех восточных эллинизированных государствах в качестве официального и широко распространенного языка укрепился греческий язык, ибо греки составляли здесь правящий слой и обычно занимали ключевые посты как в администрации, так и в экономике.

Культура эллинистических обществ складывалась в результате взаимодействия ближневосточных и египетских традиций с традициями греческими. В сфере духовной культуры наибольшая роль принадлежала греческой литературе, науке и философии, достигшим огромного расцвета в предшествующую эпоху. Ближневосточные страны в период эллинизма, как и в последующую, римскую эпоху, наибольшее влияние оказывали своими религиозными верованиями и учениями, культивировавшимися здесь в течение веков и даже тысячелетий.

Для научной мысли эпохи эллинизма особенно характерно блестящее развитие (прежде всего в Александрии, столице эллинизированного Египта) таких научных дисциплин, как математика, представленная Евклидом, Архимедом, Аполлонием и другими; астрономия, связанная с именами Аристарха Самосского, названного Энгельсом Коперником древности, Гиппарха, а затем, уже в римскую эпоху, Клавдием Птолемеем; география, представленная прежде всего Эратосфеном. Эти, как и некоторые другие, естественнонаучные дисциплины в эллинистическую эпоху выделились из философии и развивались более или менее независимо от нее. В «Анти-Дюринге» Энгельс дал высокую оценку эллинистическому периоду истории античного естествознания, указав, что «начатки точного исследования природы получили дальнейшее развитие впервые лишь у греков александрийского периода...» (2, т. 20, стр. 20).

Центром философской мысли как в эллинистическую, так и в римскую эпоху оставались прежде всего Афины (хотя многие философы и даже целые школы появились в Риме и в некоторых других культурных центрах античности). На заре эллинистической эпохи, в конце IV в. до н. э., в Афинах возникли новые философские школы: эпикурейская, школы стоиков и скептиков. Школа скептиков была основана Пирроном в Элиде (IV в. до н. э.), но его ученик Тимон (первая половина III в. до н. э.) переселился в Афины, основав здесь свою школу. После его смерти, в конце III в., скептицизм проник в платоновскую Академию и долго господствовал в ней. Названные три школы вместе с Академией, основанной Платоном, и Ликеем, основанным Аристотелем, существовали продолжительное время.

Дольше всех существовала школа Платона. После длительного периода увлечения скептицизмом ее философы примерно к концу II в. до н. э. (после чего скептицизм вновь появляется вне пределов платоновской Академии) снова возвращаются к основным положениям платоновского идеализма. В III в. н. э. платонизм возрождается (сначала в Александрии, а затем в Риме) в виде направления, получившего наименование неоплатонизма. Оно развивалось многими философами и было представлено несколькими школами, возникшими в различных центрах Римской империи. Наиболее значительной стала афинская школа неоплатонизма. Она была закрыта в 529 г. декретом императора Юстиниана, когда в бывшей Римской империи (продолжавшей существовать на Востоке в виде Византийской империи) окончательно победило христианство. Все другие школы античной философии к этому времени давно прекратили свое существование, хотя и встречались отдельные философы, разделявшие их идеи (среди таковых больше всего было последователей Аристотеля).

Социально-экономическая и культурно-идеологическая атмосфера, получившая свое отражение в учениях названных школ и характерных для них диалектических идеях, претерпевала значительные изменения в течение всего эллинистическо-римского периода, продолжавшегося примерно восемь столетий. В данной главе мы сможем схематически очертить только самые главные из этих изменений.

В философских школах эпикуреизма, стоицизма и скептицизма первостепенное значение придавалось этической проблематике, относящейся к тому разделу философского знания, который имеет непосредственное касательство к человеческой жизни. Однако наряду с этикой у стоиков и эпикурейцев разрабатывались и вопросы физики, т. е. натурфилософии (полностью отсутствовавшие у скептиков), а также вопросы логики, связанные с интерпретацией знания. Этика эпикурейцев, обосновывавшаяся атомистической физикой, носила индивидуалистический характер. Разработанная ими этическая доктрина, основу которой составляло положение о том, что человек постоянно стремится к наслаждению (которое сам Эпикур понимал весьма непритязательно), отражала настроения тех слоев свободных граждан полиса, которые стремились уклониться от политической жизни и замкнуться в узкие дружеские кружки единомышленников. С другой стороны, антимифологическое острие эпикурейской физики и этики (с большой силой проявившееся в знаменитой поэме римского эпикурейца I в. до н. э. Лукреция Кара «О природе вещей») делало представителей этой школы главными носителями атеистического по своей сути просветительства. Однако в условиях господства религиозно-мифологических представлений оно не могло иметь широкой социальной базы.

Более широкой социальной базой обладал, по-видимому, стоицизм, согласно этической доктрине которого в основе человеческой жизни лежит стремление к самосохранению, а отнюдь не к наслаждению и все люди подчинены абсолютной власти единой судьбы — логоса. У Зенона Китийского, основателя древней Стои, такие положения выражали преимущественно умонастроения низов свободного населения древнегреческих полисов (и даже рабов), которым было не до наслаждения. Впрочем, этические принципы стоицизма отличались такой широтой, что в условиях Рима на них иногда опирались в своей деятельности представители высших классов и даже государственные руководители, которые видели в них средство укрепления исконных римских доблестей, все более ослаблявшихся, по мере того как Рим, завоевывая народы Средиземноморья, становился мировым государством.

Крупнейшими представителями так называемой поздней Стои были упоминавшийся выше римский император

Марк Аврелий (II в. н. э.) и раб (затем вольноотпущенник) Эпиктет (I в. н. э.). Их предшественником и главным представителем поздней Стои был видный римский государственный деятель, сенатор и писатель Сенека (умер в 65 г. н. э.). Он сформулировал важнейшее этическое положение стоицизма, неразрывно связанное с учением о судьбе как непреложной необходимости космоса: «Послушного судьба ведет, непокорного тащит». В этом положении в сущности заключена диалектика необходимости и свободы, решаемая в сугубо созерцательном духе, характерном для всей античной философии.

В эпоху Сенеки рабский труд получил огромное распространение в экономике Римской империи. Однако вместе с ростом числа рабов, интенсификацией и ожесточением их эксплуатации падала производительность их труда, а с сокращением масштабов римских завоеваний уменьшалась возможность пополнения контингента рабов. В этих условиях начинала возрастать стоимость рабочей силы рабов. Необходимо было менять отношение к рабу, который для подавляющего большинства рабовладельцев был лишь «говорящим орудием». Сенека одним из первых осознал это решающее социально-экономическое изменение, правда лишь в этическом аспекте, который в его произведениях (как затем и в произведениях Эпиктета и Марка Аврелия) стал абсолютно главенствующим. Интерес к вопросам логики и физики (натурфилософии) резко упал в период поздней античности, поскольку развитие научных знаний отнюдь не стимулировалось рабовладельческим способом производства. Такой спад мы и обнаруживаем у названных философов поздней Стои.

В своих призывах менять отношение к рабам, рассматривать их не только как орудия, приносящие пользу их господам, но и как личности Сенека несколько опережал свою эпоху. Однако дальнейшая эволюция социально-экономических отношений все острее ставила и проблему рабства, и проблему угнетенного населения Римской империи вообще. Одновременно с этим все более обострялась и по-своему углублялась религиозная проблематика. В условиях упадка научного творчества философские учения подвергались все большему воздействию религиозно-мифологических представлений.

Эволюция религии в сторону монотеизма приводит к возникновению христианства. Будучи сначала оппозиционным учением, отражавшим упования и воззрения низов римского общества и людей, недовольных многими сторонами социальной жизни, сложившейся в огромной, централизованной и бюрократизированной Римской империи, заключая в себе известные элементы революционного отрицания существующих общественных порядков, христианство длительное время преследовалось римскими властями. Однако с течением времени оно утрачивало революционные тенденции в своем вероучении или значительно смягчало их. Поскольку же христианство стало огромной духовно-идеологической силой, которая объединяла вокруг своего вероучения большие массы людей, римские императоры в IV в. сделали его официальной религией всей империи.

В эту эпоху наиболее влиятельным и распространенным философским учением стала сугубо идеалистическая система неоплатонизма, возникшая в III в. н. э. Своих сторонников это учение находило прежде всего среди правящих верхов римского общества. Этим в значительной мере объясняется враждебность ряда неоплатоновских философов к христианству, в котором они видели религию темных и фанатичных масс, переполненную фантастическими и нелепыми суевериями. В противоположность таким суевериям сами неоплатоники в условиях усиления религии стремились, исходя из своих философско-идеалистических установок, систематизировать традиционные мифологические представления античного политеизма. Но создать новую действенную религию они были бессильны.

Неоплатоновское учение было своего рода идеалистическим итогом развития античной философской мысли. В этом учении наличествуют не только религиозно-мистические, но и диалектические положения. С ними читатель тоже ознакомится в соответствующей главе.

Глава вторая

АНТИЧНАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ О НАЧАЛАХ И ЭЛЕМЕНТАХ ПРИРОДЫ

Общий ход познания начал и элементов в истории диалектики. Учение о началах (или первоначалах) и элементах занимало всегда важное место в философских и естественнонаучных системах мира. Подобно всему научному познанию это учение прошло в своем развитии три основные стадии.

Первая стадия соответствует античной, главным образом древнегреческой, философии. Это была стадия натурфилософская, пронизанная наивной диалектикой, когда мир, природа рассматривались как нечто целое, перасчлененное, т. е. какой она выступает при ее непосредственном созерцании. На этой стадии имелись в зародыше почти все основные позднейшие учения о началах и элементах. Они не носили строго научного характера, не были доказаны и проверены фактами, а выводились из тех или иных общефилософских положений и воззрений, а потому были чисто натурфилософскими. Но другими они не могли и быть при полном отсутствии экспериментального естествознания.

Сообразно с этим и атомистика имела в древности натурфилософский характер, равно как и все учения об элементах.

Вторая стадия соответствует механическому естествознанию XVII—XVIII вв. Это была стадия господства в естествознании метафизического способа мышления, а потому и элементы мироздания рассматривались в то время преимущественно в метафизическом плане (в смысле: антидиалектическом) как последние грани анализа вещества. Это вытекало из того общего аналитического подхода к природе и ее отдельным телам и процессам, который сменил собой прежний, недифференцированный, натурфилософский подход древних. Природу как предмет исследования стали расчленять на отдельные, обособленные между собой области в соответствии с тем, как последовательно выделялись из прежней единой философской науки отдельные отрасли естествознания — сначала меха-

ника с астрономией и математикой, затем физика и химия и т. д.

Экспериментальное естествознание (возникшее во второй половине XV в.) давало возможность проводить анализ веществ и тел неорганической природы и анатомирование растительных и животных организмов. Это была стадия отрицания первоначального, в общем правильного, но наивного по форме натурфилософского, нерасчлененного взгляда на природу, на ее начала и элементы.

В связи с тем что наибольшее развитие тогда получила механика, именно эта наука накладывала свой отпечаток на все естественнонаучные концепции и понятия того времени. В соответствии с этим атомистика тоже приняла механический характер.

Третья стадия — это стадия проникновения диалектики в естествознание XIX и XX вв., характеризующаяся тем, что ученые, хотя и продолжают нередко придерживаться в той или иной мере старого, метафизического способа мышления, но на деле все глубже и полнее начинают раскрывать объективную диалектику самой природы. Начала и элементы мироздания на заре этой стадии рассматриваются еще в качестве абсолютно простых, неизменных первичных «кирпичиков», т. е. в духе метафизики; затем этот ограниченный взгляд сменяется диалектическим, согласно которому любой элемент сложен и неисчерпаем, подвержен разрушению, изменению и превращению в другие формы материи.

Такой взгляд явился отрицанием предшествующего метафизического воззрения и известным возвратом на более высокой основе (в порядке «отрицания отрицания») к первоначальным взглядам древнегреческих диалектиков, только с той существенной разницей, что у древних греков эти взгляды выступали в наивной форме, когда гениальные догадки перемешивались с примитивными домыслами и грубым антропоморфизмом, а у естествоиспытателей XIX и особенно XX в. диалектические по существу воззрения на элементы основываются на прочном фундаменте точно установленных, строго проверенных и доказанных фактов. Следовательно, сейчас форма этих воззрений стала научной и приведена в соответствие с их содержанием.

Если метафизические учения XVII и XVIII вв. были связаны с общей задачей расчленения природы и

вырастали на почве односторонне проводимого *анализа* природы и ее явлений, то современные по существу диалектические учения выросли и укрепились в науке на почве грандиозного теоретического *синтеза*, направленного на раскрытие всеобщей связи явлений природы и развития всех ее объектов.

Соответственно этому и атомистика в качестве общей теории строения материи приобрела «надмеханический» характер: химический и молекулярно-физический — по преимуществу в XIX в., субатомно-физический, макрохимический и биоорганический, биополимерный — в XX в.

Таков трехстадийный ход познания элементов и начал мироздания, обрисованный здесь схематически, в самом общем его виде. Этот процесс идет от непосредственного созерцания природы через ее анализ к синтетическому воссозданию картины природы в ее исходной целостности, но на основе уже ранее познанных частностей (т. е. предшествующего анализа).

На всей первой стадии в учениях античных философов об элементах и началах диалектика проявляется, во-первых, в том, что мысль этих философов обращается от абстрактно воспринимаемой качественной стороны явлений природы к еще более абстрактно воспринимаемой количественной их стороне, а во-вторых, в том, что представления о первоначалах и элементах развиваются от единичности к особенности и дальше к всеобщности в отвлеченной, натурфилософской форме. В ходе такого развития сложились два основных направления: первое — учение о *стихиях;* второе — *атомистика.* При рассмотрении различных античных учений мы будем отмечать в них зародыши позднейших воззрений.

Учения о первоначалах как о единичном. Такое учение было разработано представителями Милетской школы древнегреческой философии (VII—VI вв. до н. э.). Фалес, Анаксимандр и Анаксимен принимают за первоначало какое-либо единичное вещество: воду (Фалес), или воздух (Анаксимен), или же неопределенное начало, рассматриваемое тоже в смысле единичного вещества — апейрон (Анаксимандр). Что же в их воззрениях оказало влияние на формирование отмеченных двух основных направлений?

Это прежде всего идея *единства материи.* Фалес учил, что начало всех вещей — *вода.* Из воды все происходит

и в нее все возвращается. Заметим, что много позднее (в XVII в.) мысль о воде как о первоначале вещей, как их основе повторяется. Мысль, что материя едина и что во всем ее многообразии существует внутреннее единство, выраженное в форме конкретного первоначала, — эта основная мысль красной нитью проходит через все учения Милетской школы, но она выражена весьма наивно.

Первоначало мыслилось в виде единичного вещества, как вполне конкретная вещь. Материя рассматривается не как нечто всеобщее, а как нечто непосредственно чувственное. При этом общность различных тел природы понимается в генетическом смысле, т. е. в смысле общности их происхождения из некоторого первоначала. Эта идея у позднейших представителей древнегреческой философии выступит как идея об общности *состава* различных тел, состоящих из одних и тех же начал и элементов.

Анаксимандр углубил принцип единства материи. Непосредственно чувственный момент, который у Фалеса доминирует, становится у него несколько более отвлеченным, приобретает более общий характер, хотя и остается по сути дела на уровне единичности. В качестве первоначала берется у Анаксимандра не вода, не воздух, а некая бесконечная, неопределенная материя, первичное вещество, из которого уже в процессе дальнейшего развития выделяются первоначальные противоположности: тепло — холод, сухость — влажность. Влажное начало приводит к образованию земли.

Идея развития здесь проступает более резко, чем у Фалеса. Влажное начало, порождая землю, затем вместе с теплом обусловливает появление жизни. Первое живое существо считается возникшим в воде в виде рыбы, а человек рассматривается как существо, вышедшее из воды на сушу. Идея развития дана здесь в обычной для той эпохи наивной форме, но дана уже достаточно четко, как идея, связывающая различные области природы в одно целое.

У Анаксимандра мы находим очень интересное положение, которое конкретно развивается только в XIX в.; оно связано с трактовкой так называемых необратимых процессов, а тем самым и проблемы начала и конца

бытия Вселенной. Вопрос может быть сформулирован так: могло ли начаться развитие после очень долгого застойного, неподвижного состояния и, наоборот, может ли наступить после длительного процесса развития момент полного застоя? Ставя этот вопрос в общефилософском аспекте, Анаксимандр дает на него следующий ответ: возникновение немыслимо после бесконечно долгого неустойчивого состояния, как и немыслимо долгое устойчивое состояние после разрушения, а поэтому приходится мыслить бесконечную смену возникновений и разрушений.

С точки зрения философской в этом ответе содержится принципиально правильная мысль; она могла стать в XIX в. исходным пунктом при решении вопроса о том, приводит ли второй закон термодинамики в любой его форме к заключению о тепловой (или энтропийной) смерти Вселенной.

Анаксимен возвращается к представлению о первоначале как определенном виде материи; он развивает это представление дальше, трактуя первоначальную материю как нечто количественно бесконечное, как наиболее тонкое, нежное начало всех веществ; таким началом он считает *воздух*. Из него все выходит, говорит Анаксимен, и все к нему возвращается обратно. От сгущения воздуха образуется вода, а дальше — земля, от его разрежения образуется огонь.

В этой же связи следует назвать Гераклита, хотя он и не относится к рассматриваемой школе. Гераклит брал за первооснову мироздания *огонь*.

Итак, в качестве единой исходной, первичной материи эти мыслители берут наиболее простую, наиболее элементарную с их точки зрения форму: воздух, воду или огонь, но не землю, рассматривая землю как более сложный сравнительно с ними вид материи, не обладающий элементарным характером. Принятое же за первоначало единичное вещество (или стихия), согласно этим учениям, не сохраняется, как таковое, а само претерпевает изменения и превращения, порождая другие тела природы.

Учения о первоначалах как об особенном. Такие учения возникли в школе «младших натурфилософов» (V в. до н. э.), составившей вторую ступень в развитии греческой натурфилософии. Ее представителями были Анаксагор и Эмпедокл. Эта школа исходила из двух основных идей: идеи *неизменности первоначальных веществ* и идеи

их *множественности*. Здесь содержится зародыш представления о химических элементах. В книге «О природе» Анаксагор в противоположность милетцам рассматривает процесс изменения не как процесс превращения и развития вещества, а как процесс механического соединения и разделения невидимых для глаза частиц материи. Они носят различные наименования. Анаксагор называет их семенами или спермами. Аристотель называет их гомеомериями (от homoios — сходный и meros — часть).

Анаксагор писал: «Греки не правы, говоря о возникновении и об уничтожении: ибо ни одна вещь не возникает, ни одна не уничтожается; посредством смешения слагаются они из существующих вещей и посредством разложения распадаются на отдельные вещи; поэтому с бóльшим правом могли бы они назвать возникновение смешением, а уничтожение — разложением» (цит. по 47, т. 1, стр. 184).

Здесь в зачаточном виде заключена позднейшая идея химической атомистики, которая рассматривает превращение вещества как соединение и разделение качественно различных атомов. У Анаксагора эта мысль выражена в весьма наивной форме. Гомеомерии по существу еще не атомы, а более сложные частицы материи. Каждое вещество имеет свой вид гомеомерий, так что их бесконечное множество. Они различаются по цвету, форме, вкусу. Возникновение мира рисуется таким образом: сначала был хаос, все гомеомерии были смешаны между собой; затем происходит соединение однородных частиц друг с другом. Например, все гомеомерии костей собираются вместе и образуют скелеты животных, точно так же образуются кровь, мышцы и другие части и органы тела. В результате соединения однородных частиц с подобными им возникает весь мир.

Эта зачаточная, переходная форма к атомистике оказала влияние на воззрения Левкиппа и Демокрита.

Согласно Эмпедоклу, существует не одна первоматерия и не бесконечное множество первоначал, а определенное число элементов, качественно различных, а именно четыре стихии или, как он говорил, четыре корня: земля, вода, огонь и воздух. Они неизменны и непревращаемы друг в друга, они могут лишь соединяться или смешиваться между собой, притом в различных количественных соотношениях.

Эмпедокл наивно полагал, что движение стихий обусловлено действием двух противоположных стремлений. В такой же наивной форме можно найти у каждого из натурфилософов идею о том, что вещество расчленяется на противоположности. В данном же случае соответствующее представление носит явно антропоморфный характер. Эмпедокл говорит, например, что разъединенное стремится к слиянию силой любви, а единое расторгается непримиримой враждой.

Таким образом, если учение Анаксагора можно определить как качественную атомистику в ее зачаточной форме, то в учении Эмпедокла содержится другой момент, который также оказал влияние на позднейшую науку, а именно в части будущего учения о химическом элементе.

Дальнейшее развитие греческой натурфилософии приводит, с одной стороны, через Анаксагора к атомистике, с другой — к системе Аристотеля, который развивает и обобщает то, что содержится в физике Эмпедокла.

Учение о первоначалах как о всеобщем. Оно дано древнегреческой атомистической школой (V—IV в. до н. э.). Атомистика составляет третью ступень в развитии учений о началах и стихиях. Основная идея учений Левкиппа и Демокрита состоит в признании двух противоположностей: неделимых и плотных *атомов,* которые выражают *прерывность* материи, и пустых, незаполненных промежутков между ними — *пустоты,* которая выражает *непрерывность* пространства.

Диоген Лаэртский сообщает, что Левкипп впервые высказал предположение, что атомы суть элементы, что из них возникают бесконечные миры, которые вновь распадаются на них. По Демокриту, «начало Вселенной — атомы и пустота. Все же остальное существует лишь во мнении» (15, стр. 37).

По учению Левкиппа и Демокрита, возникновение миров происходит так: бесконечное множество телец разной формы, которые несутся в пустоте и сталкиваются между собой, образует единый вихрь. Наиболее тонкие атомы просеиваются за пределы пустоты, как через сито. Остальные, переплетаясь, дают первоначальное шаровидное образование. Как видим, атомы Левкиппа и Демокрита не лишены движения, а, напротив, обладают способностью двигаться или падать. Именно в результате

присущего им движения в дальнейшем образуются все тела природы.

В отличие от Анаксагора Левкипп и Демокрит не признают никаких качественных различий атомов. Они «назвали неразрушимые мельчайшие тела, бесконечно многие по числу», которые двигаются в пустоте; «соединяясь между собой, они производят возникновение, расторгаясь же — гибель». Заметим, что на почве абстрактных представлений о бескачественных атомах могла возникнуть механическая атомистика, но не химическая, ибо последняя, будучи качественной атомистикой, считала, что атомы различаются между собой не только количественно, но и качественно, в зависимости от природы вещества, их образующего.

Античные атомисты не признавали никаких качественных различий у веществ; как отмечал Демокрит, а позднее Эпикур, различия сложных тел между собой обусловливаются различной формой атомов, порядком, которым атомы соединяются друг с другом, и их положением.

Различие атомов и их соединений мыслится таким образом: два атома различаются по форме как *A* и *N*, соответственно этому сложные вещества могут различаться по характеру образующих их атомов. Затем они могут различаться по порядку соединения атомов между собой, как *AN* и *NA;* наконец, они могут различаться по положению атомов, подобно тому как различаются вертикальное и горизонтальное положение одного и того же атома *N* и Z.

Умение делать чрезвычайно тонкие наблюдения позволило творцам античной атомистики на основании ограниченного количества фактов прийти к таким замечательным выводам. Действительно, у Демокрита опытное обоснование атомистики опирается на небольшое количество фактов и наблюдений, которые, однако, были поняты им во всей их глубине. Например, испарение жидкости Демокрит объясняет отделением ее частиц от ее поверхности. Аналогично объясняет он распространение запаха, когда частицы пахучего вещества диффундируют через воздух, рассматриваемый Демокритом как совокупность очень мелких атомов. Плавление льда он трактует как следствие изменения внутренней связи между невидимыми

атомами. Подобные простейшие наблюдения явились эмпирической основой тогдашней атомистики.

Дальнейшее развитие атомистика получила у Эпикура, а в Древнем Риме — в художественной форме — у Лукреция.

В отличие от Демокрита, признававшего двоякое движение атомов в пустоте: 1) падение по прямой и 2) столкновение атомов, Эпикур указывает на третий, более сложный вид движения — отклонение атома от прямой линии. Этот третий вид движения составляет закон, пронизывающий всю эпикуровскую атомистику. Эпикур к свойствам атомов относил их форму, величину и тяжесть (вес). Таким образом атомистика Эпикура приобрела значительно бóльшую конкретность по сравнению с учением Демокрита.

Мысль о различии атомов по их тяжести имела большое принципиальное значение в связи с тем, что развитие химической атомистики привело к представлению об атомном весе; древние атомисты смутно предвосхитили идею атомного веса *.

Что касается Лукреция, то он отнюдь не упрощает представление об атомах. Он понимает, что между чувственно доступными нам вещами и отвлеченным представлением об атоме не существует непосредственной связи: отдельных атомов нельзя видеть, осязать и т. д. В качестве иллюстрации он ссылается в книге «О природе вещей» на пылинки:

> Вот посмотри: всякий раз, когда солнечный свет проникает
> В наши жилища и мрак прорезает своими лучами,
> Множество маленьких тел в пустоте, ты увидишь, мелькая,
> Мечутся взад и вперед в лучистом сиянии света;
> Будто бы в вечной борьбе они бьются в сраженьях и битвах,
> В схватки бросаются вдруг по отрядам, не зная покоя,
> Или сходясь, или врозь беспрерывно опять разлетаясь.
> Можешь из этого ты уяснить себе, как неустанно
> Первоначала вещей в пустоте необъятной мятутся.
> Так о великих вещах помогают составить понятье
> Малые вещи, пути намечая для их постиженья
> (19, т. 1, стр. 79).

Здесь Лукреций по сути дела нашел тот принцип, который две с лишним тысячи лет спустя ляжет в основу физического прибора — ультрамикроскопа.

* Интересно отметить, что атомистика, возрожденная в XVII в. в виде механической атомистики, упускала из виду возможность различия атомов по их тяжести.

Общую оценку античной атомистики можно выразить следующим образом: 1) признается единая первоначальная материя, ее неразрушимость и несотворимость; 2) признается прерывное строение материи — атомы и пустота; 3) материя и движение рассматриваются как нераздельные; 4) признается не качественное, а только количественное различие атомов; 5) различие сложного вещества сводится к различию по форме, порядку, числу и положению (а позже и по весу) атомов.

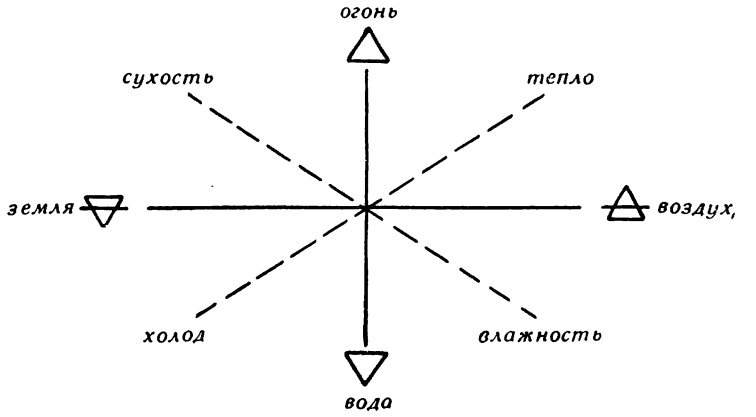
Таков первый тур развития атомистики, который можно характеризовать как натурфилософский. Движение мысли тогда шло от идеи о первоматерии у милетцев к идее о множественности начал у Эмпедокла и Анаксагора и, наконец, к идее о бескачественных атомах у античных атомистов. Это был последовательный переход представлений об элементах и началах со ступени единичности на ступень особенности и со ступени особенности на ступень всеобщности, причем все это движение происходило в рамках сугубо абстрактной, натурфилософской мысли. Позднее у Аристотеля наметилась известная реакция — возврат к представлению о стихиях; отказываясь от атомистических представлений, Аристотель пытался развить учение Эмпедокла, подведя под него более глубокую логическую основу.

Учение об элементах как реакция на атомистику. Это учение возникло в школе Аристотеля (IV в. до н. э.), который развил общий метод исследования, отвечающий первоначальной стадии познания природы как неразделенного целого.

В натурфилософии Аристотеля при основной ее материалистической струе были тенденции противоположного характера, например признание бестелесного духовного начала — энтелехии, признание противоположности между элементами духовными и материальными, или, как говорил Аристотель, небесными и земными элементами.

Природу Аристотель рассматривал как совокупность вечно движущихся тел; пространство у него сплошь заполнено материей. Началом вещей является чувственная, непосредственно осязаемая стихия, которая в свою очередь имеет сложный состав. Представление Стагирита об элементарном составе тел имеет несколько особый характер. По его мнению, имеются четыре противоположных качества: холодное и теплое, сухое и влажное, которые

встречались уже у милетцев. Они представляют собой первоначальные свойства материи, которые у позднейших алхимиков выступают как «первоначальные качества»: сухость и противоположное ему свойство — влажность, тепло и противоположное ему свойство — холод. Материя — носитель этих качеств; они соединяются попарно, но так, что соединение прямо противоположных свойств не допускается. Следовательно, всего имеется четыре возможные комбинации, в результате которых образуются четыре стихии природы. Образование стихий мыслилось следующим образом: материя в соединении с двумя свойствами — сухостью и теплотой — дает *огонь,* который позднее стал обозначаться символом △. Противоположные им два свойства — холод и влажность — дают элемент *воду* (ее символ — ▽). Тепло и влажность в сочетании друг с другом дают *воздух,* который обозначается ⧋, сухость и холод дают *землю,* обозначаемую ⧊. Отсюда получалась известная схема соотношений между стихиями и основными физическими качествами:



Таким образом, стихии (начала) сложны, но сочетающиеся в них качества первичны и просты и далее неразложимы. Из соединения же стихий образуются все тела природы.

По Аристотелю, помимо четырех основных свойств существуют еще два — тяжесть и противоположная ей легкость. Этими свойствами характеризуется главным образом механическое движение тел, его направление. Например, огонь как абсолютно легкая стихия устремляется вверх, земля как абсолютно тяжелая стихия опускается вниз. Отсюда возникла аристотелевская теория соединения или смешения, которая в дальнейшем оказала большое влияние на развитие алхимии в средние века.

Согласно Аристотелю, соединение не есть накладывание атомов друг на друга или простое смыкание их, при котором они остаются внеположными по отношению друг к другу; соединение есть образование чего-то совершенно слитного.

Аристотель считал, что при своем взаимодействии первоначальные тела уничтожаются вовсе, они уже не существуют во вновь образующемся теле, тогда как Демокрит учил, что атомы внутри сложного тела продолжают существовать в их первоначальном виде; следовательно, по Аристотелю, одни тела уничтожаются полностью и из них рождаются совершенно новые тела. Так, если по капле капать вино в воду, то вино целиком будет переходить в воду, оно будет исчезать как вино и его характерные свойства в воде уже не сохранятся. И наоборот, можно превращать воду в вино, если по каплям разбавлять вино водой. Итак, в зависимости от того, что к чему добавляется, можно получить либо целиком вино, либо целиком воду. Следовательно, в результате взаимодействия стихии распределяются равномерно по всему сложному телу и больше не существуют как отдельные части внутри него.

Спустя более 2000 лет стала возникать химическая атомистика, и тогда на новой основе возобновилась борьба между атомистикой и аристотелевскими представлениями вокруг вопроса о том, уничтожаются или сохраняются элементы внутри образующегося из них нового сложного тела; разгорелся и спор между атомистикой и динамической теорией. В иных формах эта борьба продолжалась и позднее. Так, в выступлениях энергетика Оствальда против научной атомистики чувствуются отголоски далекой борьбы Аристотеля против древних атомистов. Однако представление о химическом составе тел было совершенно несовместимо с аристотелевской концепцией. Оно

основано на признании того, что в сложном теле химические составные части (атомы или элементы) продолжают существовать, как таковые, и не уничтожаются, не исчезают, не сливаются в одно целое, неразличимое в своих частях.

С другой стороны, в отличие от намечающейся механистичности в воззрениях Левкиппа и Демокрита в учении Аристотеля мы снова находим идею превращения друг в друга видов материи; в основе аристотелевского представления о четырех стихиях лежала мысль о взаимном превращении различных агрегатных состояний тел, совершающемся под влиянием тепла. В самом деле, в форме стихий у Аристотеля даны три агрегатных состояния: воздух, соответствующий газообразному состоянию, вода — жидкому, земля — твердому; огонь же выступает как фактор, который превращает вещества из одного агрегатного состояния в другое и, следовательно, связан с ними теснейшим образом. Например, если придерживаться взглядов Аристотеля, то процесс испарения можно представить так: имеется вода как соединение влажного и холодного. Путем нагревания (что означает замену холодного теплым) получается «воздух», поскольку происходит превращение воды в воздухообразное тело — пар.

С этой точки зрения Аристотель и его современники, а также позднейшие натурфилософы и алхимики развивали свою концепцию происхождения тех или иных конкретных тел, например минералов и металлов, в частности хрусталя. Хрусталь, по мнению Аристотеля, образуется в результате того, что холодное и влажное путем высыхания (т. е. путем потери влаги) переходит в холодное и сухое — в землю, а дальнейшее высыхание дает как бы высохший лед.

Идея превращения воды в землю, содержащаяся, в частности, в объяснении происхождения хрусталя, просуществовала до конца XVIII в. Только Лавуазье своими опытами с водой, нагретой в стеклянной посуде, установил, что никакого превращения воды в землю не происходит, и доказал ложность самой идеи такого превращения.

Представление о происхождении и превращениях вещества было еще до Аристотеля выражено Платоном в «Тимее». Он писал: «Когда она (вода. — *Ред.*) сгущается, мы полагаем, что видим рождение камней и земли, когда же

она растекается и разрежается, соответственно рождаются ветер и воздух, а последний, возгораясь, становится огнем; затем начинается обратный путь, так что огонь, сгустившись и угаснув, снова приходит к виду воздуха, а воздух опять собирается и сгущается в облака и тучи, из которых при дальнейшем уплотнении изливается вода, чтобы в свой черед дать начало земле и камням» («Тимей», 49 с).

В дальнейшем идеи Аристотеля получили применение главным образом в той наиболее развитой в технике отрасли, которая пользовалась химическими реакциями, а именно к металлургии. В связи с этим важно проследить взгляды самого Аристотеля на происхождение металлов и на их природу; согласно его учению, из различного типа испарений образуются различного типа соединения. Когда лучи солнца падают на землю, испарение горячее и сухое. От воздействия солнечных лучей на воду испарение получается влажным и холодным. В соответствии с этим образуются два рода тел: минералы и металлы. Теплота — первопричина образования минералов, неплавких камней и серы. Металлы образуются от сгущения водяных паров. Они рассматриваются как застывшие жидкости. Наиболее типичные (и наиболее ценные с практической точки зрения) свойства металлов должны быть поэтому близки к свойствам жидкостей. Это плавкость и ковкость. Такие металлы, как золото, медь, железо и другие, образуются путем поглощения парообразных испарений самой землей. Земля как бы сжимает пар и постепенно превращает его в металл. Поэтому и металлы и минералы содержат все четыре элемента, но в металле преобладает вода, а в минерале — огонь.

Конечно, все эти представления весьма наивны. Характерно в этом смысле убеждение древних в том, что если из серебряного рудника удалить почти всю серебряную руду, то через некоторое время, как бы путем естественного продолжения процесса поглощения паров воды землей и сжимания их, снова образуется руда и восстановятся сереброносные жилы.

Но в этих представлениях интересна и важна идея *качественного превращения* веществ, идея их *возникновения* путем прибавления земли или других стихий. Эта идея в применении к металлам явилась основой для позднейшей алхимии.

Если подойти к учению Аристотеля с чисто логической стороны, то надо отметить, что в этом учении выдвигаются на первый план чувственно доступные качества. Это тепло, влажность, тяжесть. Все эти свойства ощущаются непосредственно, осязанием. Здесь уже нет таких представлений, как у Гераклита, у которого на первый план выдвигается становление, когда все течет, все изменяется. У Аристотеля сохраняется этот общий характер познания, но намечаются уже более четко первые качественные определения; эти определения неизбежно еще связываются с теми ощущениями, которые вызывают у наблюдателя действие соответствующих тел природы на его органы чувств. Этим объясняется непосредственно чувственный характер «качеств» Аристотеля. В дальнейшем развитие представлений о стихиях шло таким образом, что хотя идеи Аристотеля сохранялись в алхимии, однако непосредственно чувственный момент в представлении о качестве тел постепенно отступал на второй план и заменялся более отвлеченными и общими представлениями о свойствах тел, которые обнаруживались при воздействии на них такого «универсального анализатора», каким считался тогда огонь.

Учение Аристотеля с логической стороны представляет собой начальную ступень в определении качества тел через их свойства, когда эти свойства рассматриваются как первичные, взятые только по отношению к нашим органам чувств, а не по отношению к какому-либо объективному процессу.

В целом древнегреческая натурфилософия была гениальной догадкой о сущности явлений природы, зародышем последующих идей и теорий естествознания.

Маркс поэтому образно назвал древних греков детством человечества. Подобно тому как отдельный человек возвращается к воспоминаниям о своем детстве, так и современное человечество возвращается мыслью к древним грекам, как к своему детству, которое обладает для нас вечной прелестью.

Точно так же и позднейшая научная мысль на каждой ступени своего развития всегда возвращалась к идеям древнегреческой натурфилософии, в которых она находила и до сих пор находит зародыши своих идей и теорий, касающихся представлений о материи, ее свойствах и строении.

Основное противоречие античной науки. Следует теперь указать на то основное противоречие, которое характерно для натурфилософской науки древности с точки зрения ее связи с практикой, с техникой того времени. Как уже говорилось, в то время еще не существовало экспериментальной науки. Техника эксперимента была чрезвычайно примитивна, и тогдашняя практика, тогдашний производственный процесс, химическая технология в ее зачаточном состоянии теоретически не были обобщены. Эксперимент же всегда связан с достаточно высоким уровнем техники и требует непременно стимулирования со стороны техники производства. Поэтому развитие эксперимента в то время было просто невозможно.

С другой же стороны, при отсутствии экспериментальной науки достигла расцвета натурфилософия, возникло множество гениальных догадок на основе крайне небольшого количества фактов; все эти догадки могли бы служить теоретическим обобщением несравненно более развитых эмпирических исследований, особенно такие воззрения, как атомистика, или пифагорейское учение о Земле. Последнее приближалось к признанию гелиоцентрической системы: огонь находится в центре мироздания, а Земля и звезды движутся вокруг этого центрального огня. Подобные догадки могли явиться руководящей нитью для эмпирических исследований гораздо более развитого естествознания.

Следовательно, здесь имелся определенный *разрыв* между чрезвычайно развитым методом мышления и необычайной скудностью естественнонаучных фактов. Этот разрыв, отражавший общий разрыв теории и практики того времени, составляет коренное противоречие всей античной науки. Попытка некоторых историков науки объяснить этот разрыв особенностью ума греков, тем, что они, дескать, склонны были к бессодержательным спекуляциям и пустым размышлениям вместо того, чтобы заняться экспериментами, представляется неверным. Причина этого противоречия кроется в самих условиях рабовладельческого общества.

Господствующим тогда был рабский труд. В связи с этим господин-рабовладелец рассматривал физический труд как низменное и даже позорное занятие, как удел рабов. В «Одиссее» есть место, где Гомер, характеризуя отношение рабовладельцев к физическому труду, говорит:

«Раб нерадив; не принудь, господин, повелением строгим к делу его, за работу он сам не возьмется охотой: тягостный жребий печального рабства избрав человеку, лучшую доблестей в нем половину Зевес истребляет» (*Гомер.* Одиссея. М.-Л., 1935, стр. 306).

Следовательно, труд рассматривается как печальный тягостный удел раба. Римский писатель Колумелла говорил, что отдавать землю в обработку рабам, это равносильно тому, чтобы отдавать ее в наказание палачу.

Образованные люди из среды господствующих классов чуждались непосредственно практических дел. Даже руководители той или другой мастерской, которых можно было бы назвать техническими кадрами того времени, не были представителями господствующих классов. Это были плебеи или выходцы из рабов — стало быть, люди, принадлежавшие к низшим классам и так или иначе, непосредственно или косвенно связанные с классом рабов. Отсюда отсутствие интереса к производственным процессам, к объяснению этих производственных процессов со стороны натурфилософов, которые вращались в высших кругах античного общества. Отсюда же отсутствие стимула к развитию техники в рабовладельческом обществе.

У Маркса есть очень характерное и краткое определение того положения, что самый характер общественных отношений тогдашнего общества обусловливал крайнюю примитивность, застойность техники того времени. Маркс писал в томе I «Капитала»: «Рабочий, по меткому выражению древних, отличается здесь только как instrumentum vocale [одаренное речью орудие] от животного как instrumentum semivocale [одаренного голосом орудия] и от неодушевленного орудия труда как от instrumentum mutum [немого орудия]. Но сам-то рабочий дает почувствовать животному и орудию труда, что он не подобен им, что он человек. Дурно обращаясь с ними и con amore [со сладострастием] подвергая их порче, он достигает сознания своего отличия от них. Поэтому экономический принцип такого способа производства — применять только наиболее грубые, наиболее неуклюжие орудия труда, которые как раз вследствие своей грубости и неуклюжести труднее подвергаются порче» (2, т. 23, стр. 208).

Таким образом, вся производственная практика в самой своей основе как раз и исключала возможность накопления необходимого для развития эмпирического есте-

ствознания количества опытного материала, не предоставляя возможности древним грекам развить собственное естествознание.

В то же время происходил чрезвычайно быстрый экономический рост Греции и Рима, в них накапливались огромные материальные богатства, которые являлись базой развития общей культуры народа этих стран, в том числе искусства и науки (в форме натурфилософии). Но философы, чуждаясь производственной практики, занимались обсуждением лишь проблем общефилософского характера. Произошло колоссальное забегание вперед натурфилософской мысли при отсутствии обобщения опыта тогдашних производственных процессов.

В античном обществе «было совершенно неизвестно применение науки в области материального производства» (2, т. 8, стр. 567), констатирует Маркс.

Отсюда и возник отмеченный нами разрыв: с одной стороны, лишенная точного, опытного фундамента натурфилософия, которая дает лишь общую картину, без систематического анализа частностей; с другой стороны, чрезвычайно рутинная, примитивная техника, обусловливающая нахождение науки о природе лишь в самом зачаточном состоянии.

Таким образом, совершенно ясно, что характер ума древних греков здесь ни при чем; на самом же деле, если говорить о способностях древних греков изучать явления природы, они обнаруживали свою гениальность и в области проведения и объяснения непосредственно эмпирических наблюдений. При этом они делают удивительно тонкие наблюдения и правильно улавливают скрытую сущность наблюдаемых ими явлений природы. Можно поэтому предположить, что если бы в то время были стимулы к техническому прогрессу, то, несомненно, древние греки обеспечили бы возможность быстрого развития именно эмпирического естествознания. В качестве примера можно привести рассуждения Страбона и Посидония о приливах и отливах: в понимании связи между материей и движением они, как и почти все греческие мыслители вообще, стоят выше некоторых позднейших естествоиспытателей, узких специалистов, которые хотя и перегнали древних греков в области изучения конкретных вопросов, но с точки зрения трактовки общих проблем стоят нередко позади греческих натурфилософов.

Глава третья
МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Первая античная философская школа возникла на рубеже VII—VI вв. до н. э. в Ионии (малоазиатской части Эллады), в г. Милете. В ней появляются первые философские понятия, еще не полностью выделившиеся из сферы образного мышления: понятие вещества (будущая категория материи) и связанное с ним понятие пространства, понятие становления (еще отождествлявшееся с образом-представлением реки, потока), времени (происшедшее из мифологического образа бога Кроноса), причины и цели, отражавшие практическую, производственную деятельность человека, качества (свойства), неотделимое от чувственного восприятия обрабатываемых материалов, понятие количества, отражавшее успехи аналитической мысли, понятие меры как первоначальная натурфилософская догадка о законе и понятие борьбы противоположностей, основанное на непосредственных наблюдениях социальной борьбы, предвосхищавшее будущую категорию противоречия. В дальнейшей истории древнегреческой философии все эти категории углубляются, обогащаются, появляются и новые.

Милетские философы — Фалес, Анаксимандр, Анаксимен — предприняли первую попытку заменить мифологическое миропонимание рациональным, причинным объяснением явлений материального мира. У них возникает понятие «природа» — «фисис», обозначавшее в ту эпоху не только природные явления в их становлении, но и все материальное, что «является». Высказывания милетских мыслителей о природе опираются на живое ее созерцание. Их «фисиология», как называл их рассуждения о природе Аристотель, еще не различала онтологии и гносеологии.

Понятие *природа* на протяжении веков меняло свое содержание. Аристотель приводит несколько распространенных в Греции толкований природы: природа — возникновение, рождение вещей; природа — то основное в составе рождающейся вещи, из чего эта вещь происходит; природа — источник движения каждой природной вещи и т. д. Аристотель дает и свое определение при-

роды: «...природою в первом и основном смысле является сущность — а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе, как таковых» («Метафизика», IV, 4, 1015а 13—15; 9, стр. 82).

Природа — фисис — представлялась древнейшим греческим философам совокупностью переходящих друг в друга свойств (качеств), состояний — холодного и теплого, влажного и сухого, земли, воды, воздуха, огня и т. п. Однако они не удовлетворялись простым перечислением свойств или выделением состояний, а искали в этом течении, в этой смене явлений что-то постоянное, какой-то материальный носитель качеств. При этом материальное единство мира было чем-то само собой разумеющимся для древних «фисиологов», они его представляли себе как нечто данное в созерцании. Сама общественная практика, изменение человеком природы наталкивали на мысль, что существует материальная основа всех природных явлений. Мыслители древнего мира определяли эту основу как воду (Фалес), воздух (Анаксимен), огонь (Гераклит), землю (Ксенофан) и т. д.

Рассмотрение общественных и природных явлений в их изменении и движении приводило на этом этапе развития философской мысли к пониманию их как неких качеств. Формирование понятия вещества, материи (hylē) было одновременно процессом образования понятия качества.

Аристотель, произведения которого — весьма надежный источник наших знаний о древнейшей философии греков, в своей «Метафизике» следующим образом освещает процесс формирования понятий природы, свойства (качества) в воззрениях философов Милетской школы: «Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей. И вследствие этого они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется... Таким же образом [не допускают они возникновения и погибели] и для всего остального; ибо должно быть некоторое природное естество — или одно, или больше, чем одно, откуда возникает

все остальное, причем само это естество остается в сохранности. Количество и форму для такого начала не указывают все одинаково, но Фалес — родоначальник такого рода философии — считает его водою (вследствие чего он и высказывал мнение, что земля находится на воде)» («Метафизика», I, 3, 983 a 24—b 22; 9, стр. 23).

Из свидетельства Аристотеля явствует, что в учениях древнегреческих «фисиологов», и в первую очередь Фалеса, действительно имелась тенденция в становлении изменчивых свойств (качеств) мыслить некую пребывающую основу. Аристотель эту основу называл стихией (элементом) и началом (принципом), но Фалесом она понималась еще как нечто данное в созерцании — как вода. Впрочем, она приобрела у него и обобщенное значение: вода стала означать и начало влажности.

О натурфилософии Фалеса и ее диалектических чертах хорошо сказано у А. И. Герцена: «Но где же в природе, в этом беспрерывном круговороте изменений, в котором двух раз не встретим одни и те же черты, где в ней найти всеобщее начало, по крайней мере такую сторону ее, которая всего ближе выражала бы мысль единства и покоя в беспокойном многоразличии физического мира? Ничего не могло быть естественнее, как принятие *воды* за это начало: она не имеет определенной, стоячей формы; она везде, где есть жизнь; она — вечное движение и вечное спокойствие... Без сомнения, Фалес, признавая началом всему воду, видел в ней более, нежели *эту* воду, текущую в ручьях. Для него вода не только вещество, отличное от других веществ — земли, воздуха, но вообще текучий раствор, в котором все распускается, из которого все образуется; в воде оседает твердое, из нее испаряется легкое; для Фалеса она, вероятно, была и образ мысли, которой снято и хранится все сущее: только в этом значении, широком, полном мысли, эмпирическая вода как начало получает истинно философский смысл» (43, ст. 148).

В представлении о воде как всеобъемлющем начале потенциально содержались позднейшие категории сущности и явления. В этой связи следует отметить, что мысль Фалеса была направлена на рассмотрение противоположностей в их единстве, что в отчетливой форме проявилось позднее, у его последователя Анаксимандра (род. ок. 610 до н. э.).

Наблюдение над непрерывной изменчивостью природных явлений приводило к догадке о том, что возникновение и уничтожение отдельных вещей суть лишь моменты во всеобщем изменении природы: возникновение и уничтожение, рождение и гибель, жизнь и смерть — одно. В древности Фалесу приписывали мысль о единстве (тождестве) жизни и смерти: «Ничем, говорил он, смерть не отличается от жизни. Почему же в таком случае ты не умираешь? — спросил его кто-то. Потому, ответил он, что совершенно безразлично (жить или умереть)» (16, ч. 1, стр. 13).

Таким образом, уже основатель Милетской школы высказал диалектические догадки — прообраз диалектических воззрений последующих философов Древней Греции. Характерно, что приведенное нами изложение Диогеном Лаэртским мысли Фалеса дано в форме собеседования, столкновения противоположных взглядов с целью нахождения истины.

Проблема единства (тождества) противоположных свойств стала предметом специального внимания ученика Фалеса Анаксимандра. Подобно Фалесу Анаксимандр в основном придерживался *качественного* понимания «фисиса», однако его учение сложнее и глубже. Соответственно значительнее его роль в подготовке диалектического мышления.

Главным в натурфилософии Анаксимандра было его учение об *апейроне* (apeiron) — беспредельном. Понятие апейрона отличается более абстрактным, менее воззрительным характером, чем первоначало Фалеса. По свидетельству Диогена Лаэртского, «он говорил, что начало и элемент (стихия) есть беспредельное, не определяя его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо другое. Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным» (16, ч. 1, стр. 35).

Если различные состояния материи (части) переходят друг в друга, то целое, апейрон, т. е. вся материя в совокупности, не может перейти в какое-либо другое первоначало.

Понятие апейрона, беспредельного, как отрицание предела в сущности имеется уже в размышлениях Фалеса о воде, которая в древних текстах иногда характеризовалась как беспредельная по величине. Очевидно, это же значение апейрона сохраняется и у Анаксимандра, но у

него появляется и другое, не менее важное его значение — неопределенной материи, ибо apeiron у древних греков обозначал нечто неопределенное, беспредельное и по величине и по свойствам. Так что апейрон Анаксимандра можно трактовать как бескачественную материю. Однако такой вывод хотя и правилен, но недостаточен для понимания истинного смысла апейрона. Необходимо рассмотреть это понятие в свете учения Анаксимандра о противоположностях. Дело в том, что Анаксимандр не только не отказался от учения Фалеса об изменении природных явлений как о смене качественных противоположностей, а продолжил и углубил его.

Если, согласно Фалесу, в основе всеобщей смены противоположностей лежит одна из таких противоположностей (вода), то, по мысли Анаксимандра, апейрон, являясь материальной основой противоположностей, содержит их в себе: будучи единым, он выделяет и вновь поглощает противоположности теплого и холодного, сухого и влажного и т. д. Эта мысль так изложена в «Физике» Аристотеля: «Иные полагают, что из единого выделяются заключающиеся в нем противоположности. Так говорит Анаксимандр» (16, ч. 1, стр. 38).

Сохранилось также следующее, более пространное изложение взглядов Анаксимандра: «Из учивших, что (начало) — единое движущееся бесконечное, Анаксимандр Милетский, сын Праксиады, преемник и ученик Фалеса, высказал (положение), что началом (принципом) и стихией (элементом) сущего является беспредельное, первый введя такое название начала. Он говорит, что начало не есть ни вода и вообще ни одна из так называемых стихий (элементов), но некоторая иная беспредельная природа, из которой возникают все небеса и все миры в них «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время»; так говорит он в черезчур поэтических выражениях. Очевидно, заметив, что четыре стихии превращаются одна в другую, он не счел возможным признать какую-либо одну из них лежащей в основе других, но принял (в качестве субстрата) нечто от них отличное» (16, ч. 1, стр. 37).

Из подобных свидетельств древних авторов с очевидностью следует, что Анаксимандр действительно выска

зал в примитивной форме догадку о *единстве противоположностей;* апейрон един, но в нем заключаются, из него выделяются и в него вновь возвращаются противоположности; апейрон беспределен и неопределенен, но из него происходят конечные, обладающие определенными свойствами вещи, которые в дальнейшем вновь им поглощаются.

Проблематика противоположностей связана главным образом с вопросом о *качественности природных явлений.* В наивной форме милетцами высказывалась мысль о *раздвоении единства противоположностей* как о движущем принципе *возникновения и гибели* в природе (фисисе).

Принцип раздвоения единого на противоположности, намеченный Анаксимандром, был применен им к объяснению происхождения миров, животных и человека. Эта примитивная «диалектика природы», заключавшая в себе много фантастического, составляет несомненную заслугу Анаксимандра в истории развития диалектического мышления древних греков.

«После него (Фалеса) Анаксимандр, друг Фалеса, утверждал, что в беспредельном заключается всяческая причина всеобщего возникновения и уничтожения. Из него-то, говорит он, выделились небеса и вообще все миры, число которых бесконечно. Он объявил, что все они погибают по истечении весьма значительного времени после своего возникновения, причем с бесконечных времен происходит круговращение их всех... Равным образом он говорил, что при возникновении нашего мира из вечного (начала) выделилось детородное начало теплого и холодного и образовавшаяся из него некоторая огненная сфера облекла воздух, окружающий землю, подобно тому как кора облекает дерево. Когда огненная сфера порвалась и замкнулась в несколько колец, возникли Солнце, Луна и звезды. Еще говорил он, что первоначально человек произошел от животных другого вида» (16, ч. 1, стр. 38—39).

Важно отметить, что представления, выражавшие догадки Анаксимандра о развитии природных явлений, порождены практической деятельностью людей. Так, милетский философ уподоблял «солнечный круг» колесу: Солнце имеет обод, наполненный огнем; сравнивал действие этого обода с кузнечными мехами, выдувающими пламя как бы из своего нутра; уподоблял Землю цилиндрической части колонны. Само представление об апей-

роне едва ли имело своим источником только простое созерцание небесных явлений; по-видимому, оно было связано и с производственной практикой.

Большого внимания заслуживает высказанное А. О. Маковельским мнение о том, что Анаксимандр был отдаленным предшественником диалектических идей, содержащихся в кантовско-лапласовской и дарвиновской теориях: «...весьма крупным явлением в истории мысли является космогония Анаксимандра. У него мы находим чисто естественное объяснение образования всего нашего мироздания, и таким образом его космогония является первой предшественницей Канто-Лапласовой гипотезы. В учении же о происхождении человека Анаксимандр является предшественником Дарвина. Первые животные, по его учению, возникли из воды и были покрыты чешуей. Позже некоторые из них, переселившись на землю, преобразовались соответственно новым условиям жизни. И род людей возник из другого вида животных... По преданию, Анаксимандр запрещал употреблять в пищу рыб, так как рыба есть наш прародитель» (16, ч. 1, стр. 35).

Представлению Фалеса о воде родственно представление о воздухе как первоначале, предложенное третьим милетцем — Анаксименом (ум. ок. 528—524 до н. э.). Учение о качественных противоположностях сохраняется и перерабатывается им. Возникновение множества вещей и возвращение их в единое первоначало Анаксимен объясняет процессом сгущения и разрежения воздуха. Характерно для него признание семи переходных состояний воздуха (первовещества): огонь, чистый воздух, ветер, облака, вода, земля и камни. Таким образом, у Анаксимена наметился *количественный* подход к объяснению природы (сгущение и разрежение), что вновь свидетельствует о расширяющемся опыте в практическом взаимоотношении человека и преобразуемой им природы (16, ч. 1, стр. 48—49).

Итак, у Фалеса имеются первые, еще весьма туманные догадки о диалектике качественно охарактеризованной природы; аналогичные, но более развитые догадки мы находим у Анаксимандра, и, наконец, у Анаксимена уже намечается путь от качественного к количественному пониманию природных процессов. Рассуждения Анаксимандра получили блестящее развитие в философии Гераклита Эфесского.

Глава четвертая
ГЕРАКЛИТ

Гераклит (ок. 540—475 до н. э.) происходил из малоазиатского греческого полиса Эфес и принадлежал к царскому роду Кодридов. Он жил в напряженный период истории греческих полисов, когда в острой борьбе между демосом и родовой (земельной) аристократией верх одержал демос. Эта борьба, характерная для всей истории классической Греции, не прекращалась полностью и в момент нависшей над малоазиатскими греческими полисами и всей Элладой угрозы персидского порабощения. Она продолжалась и в течение всей эпохи греко-персидских войн (500—449 гг. до н. э.).

Зрелый период жизни и творчества Гераклита падает на первый этап греко-персидских войн, на один из тех решающих моментов истории Древней Эллады, когда маленькие греческие полисы, отстаивая свою свободу и независимость, вели освободительную войну против Персидского царства. Если принять во внимание, какой отрицательный смысл Гераклит вкладывал в термин «варвар» (22 B 107) * и какого мнения он был о Бианте **, то можно предположить, что он ратовал за активное сопротивление персам, за суверенитет греческих полисов. Этим, надо полагать, объясняются пафос, с которым он говорит о «славной смерти» в бою (B 24), прославление им свободы, рождающейся из войны, презрение к рабству (B 53).

Учение Гераклита, его диалектика в особенности, в известной степени было философским осмыслением происходящих в ту эпоху исторических событий и социальных сдвигов, борьбы общественных групп, классов и госу-

---

* Здесь и далее фрагменты Гераклита даются в переводе автора главы по нумерации сборника: *H. Diels.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. von W. Kranz. 13. Aufl. Zürich, 1968, с литерами: A — свидетельства, B — фрагменты.

** Биант из Приены (серед. VI в. до н. э.) — один из «семи мудрецов»; едва ли не единственный мыслитель, о котором Гераклит высоко отзывался (B 39). По свидетельству Геродота («История», I, 170), Биант призывал ионийские полисы объединиться для борьбы против персов.

дарств. Не говоря уже о том, что в дошедших до нас фрагментах его сочинения много примеров из общественной жизни и деятельности человека, одно из основных понятий его диалектики — это «война», «вражда», «борьба».

Гераклит занимает одно из центральных мест в истории древнегреческой диалектики. Его учение, пережившее века и тысячелетия, постоянно привлекало внимание философов, ученых и писателей. Необычайно вырос интерес к мыслителю в наши дни. Подсчитано, что за последнюю четверть века о Гераклите создано примерно столько же работ, сколько было написано о нем за все время от эпохи Возрождения до второй мировой войны. Это объясняется многими причинами, в частности тем, что глубокие идеи, высказанные философом из Эфеса, сохранили свое значение и по сей день.

Общеизвестна высокая оценка, данная классиками марксизма-ленинизма учению Гераклита, и в особенности его диалектике. Ленин рассматривал его как одного из «основоположников диалектики» (3, т. 29, стр. 308). В своем конспекте книги Гегеля «Лекции по истории философии» Ленин, обращая внимание на признание Гегелем того большого влияния, которое оказал на него Гераклит, подчеркивает объективный характер диалектики Гераклита, в особенности выделяет одно из основных положений его диалектики — идею единства (гармонии) и борьбы противоположностей.

Диалектика Гераклита неразрывно связана со свойственным ему мышлением и находит выражение в его языке, в его оригинальном стиле *. Без ознакомления со стилем Гераклита невозможно правильное понимание его учения.

1. **Стиль Гераклита.** От сочинения Гераклита ** до нас дошло свыше ста фрагментов. Многие из них насыщены антитезами, противопоставлениями и сопоставле-

---

* Согласно А. Ф. Лосеву, стиль Гераклита является эсхило-пиндаровским, за архаически-торжественной темнотой которого скрывается тщательная отделка (см. 67, т. 1, стр. 345). Более подробно о стиле Гераклита см. *Ф. Х. Кессиди.* От мифа к логосу. М., 1972, гл. VI.

** Каково было название книги Гераклита (и озаглавил ли он вообще свое сочинение), установить трудно. Поздняя античная традиция приписывает книге Гераклита различные заглавия: «О природе вещей», точнее, «О существующем» (обычное название сочинений всех досократиков), «Музы» (одно из прозвищ Гера-

ниями. Иные из них носят характер изречений и афоризмов, художественных сравнений и образных уподоблений, отличаются замысловатыми оборотами речи. Бросается в глаза также необычайная краткость, смысловая плотность гераклитовской фразы и ее эмоциональная емкость. На стиль Гераклита обратили внимание еще в древности: за пристрастие к парадоксам, иносказаниям и загадкам он был прозван Темным. Впрочем, известностью пользовалась эпиграмма, в которой говорилось, что для посвященного в тайны стиля Гераклита темнота была бы яснее солнца (А 1, 16).

Стиль Гераклита органически связан с содержанием развиваемого им учения. Соединяя в одном предложении противоположные образы и понятия, он стремился выразить разгаданную им противоречивую сущность бытия и всех вещей, вечную борьбу противоположностей и всегда обновляющуюся («самовозвращающуюся», противоборствующую себе) гармонию. Для адекватного отображения всеобщего логоса (закона), скрытого за вещами, он ищет и находит в языке одинаковые по звучанию и по корню, но противоположные по смыслу слова. Так, одним и тем же термином bios он обозначает прямо противоположные понятия во фрагменте 48 («Луку имя — жизнь, а дело его — смерть»): с ударением на первом слоге bios означает жизнь, а с ударением на последнем слоге (biós) — лук (орудие смерти). Аналогичное имеем во фрагментах 28 («мудрость — мнения») и 25 («участь — награда»). Встречается также игра слов во фрагментах 72, 50, 51 и др.

Гераклиту был неведом язык точно очерченных понятий науки: даже самое отвлеченное понятие «логос» часто передается им образно и наглядно. Оно и понятно: не только Гераклит, но даже те из греческих философов (Платон и Аристотель), которые достигли необычайных высот отвлеченного мышления, не оперировали чистыми абстракциями. У них абстрактно-мысленное в той или иной степени было связано с чувственно воспринимае-

---

клита, встречающееся у Платона), «Точный руль для ведения жизни» (скорее характеристика содержания книги эфесца, чем название его сочинения) и др. О названии книги Гераклита см. *С. Н. Муравьев.* Каким было начало сочинения Гераклита Эфесского? (75, стр. 141).

мым *. Художественные сравнения Гераклита, его образные уподобления и различного рода стилистические противопоставления — антитезы основываются преимущественно на чувственном восприятии предметов материального мира, на наблюдении явлений общественной жизни в частности.

Гераклитовские образы, выражая особенное и всеобщее, чувственно достоверны («вещественны») и наглядны, предельно конкретны и пластичны. Чувственно воспринимаемым аналогом отвлеченного логоса, означающего разумно-логическую природу бытия и определяющего порядок и «меру» всех процессов, является космический, материальный огонь (пур). Поэтому материальный огонь Гераклита «разумен» (В 64), причастен к логосу, есть «разумное пламя» (А 12). Логос же пронизывает огонь, представляет собой огненный разум. Огонь-логос Гераклита выражает динамику и активность бытия и вместе с тем постоянную основу и неизменный порядок мира, его материальную и в то же время его идеальную (разумно-логическую) природу. Гераклит называет логос то одной единственной мудростью (hen to sophon), которая, управляя всем, устроила «все через все» (В 41), то молнией, которая «всем управляет» (В 64). Гераклитовская молния имеет сходство с мироправящим орудием мифологического Зевса, но не сводится к этому орудию, точно так же как логос Гераклита, имея сходство с Зевсом, не тождествен последнему. Об этом говорит сам мыслитель, когда он проводит частичную аналогию между логосом и Зевсом: «Единая мудрость не желает и желает называться именем Зевса» (В 32). (В скобках отметим также, что свободное обращение Гераклита с мифологическим материалом свидетельствует о преодолении им мифологии, хотя и не полном, не окончательном.)

Столкнувшись с диалектикой (противоречивым единством) идеального и материального, Гераклит не проводит субстанциального различия между ними, не отрывает

---

* Напомним, что наша «теория» как некое отвлеченное построение по-гречески означала «обозрение», «рассмотрение», «созерцание», «умо-зрение». Греческие философы не только отвлеченно мыслили мир (космос), но и наглядно его представляли. Сочетание образа и понятия, интуиции и абстракции, живого созерцания и отвлеченного мышления составляют суть античной «теории».

понятие, выражающее общее (всеобщее), от чувственно воспринимаемого, отвлеченно-рациональное — от живого созерцания, но и не отождествляет одно с другим. Так, образ реки символизирует все царство жизни, весь миропорядок: космос подобно реке есть нечто относительно постоянное, стабильное и неизменное, но в то же время и вечно изменчивое и подвижное. Динамика и статика мира даны Гераклитом одновременно и вместе, представлены через впечатляющий образ реки. Все существующее, «изменяясь, покоится (отдыхает)» (В 84 а). Особенность гераклитовского образа мышления состоит в стремлении выразить все противоположности в их неразрывном единстве посредством многочисленных антитез.

Разумеется, антитеза не была изобретением Гераклита. Он лишь широко пользовался общепринятыми в народном языке и в народном сознании противопоставлениями, как, например: жизнь — смерть, день — ночь, лето — зима, справедливость — несправедливость, мир — война, бог — человек, бессмертные — смертные и т. д. Вместе с тем у философа имеются антитезы, которые следует считать его собственными: всеобщий логос — собственное разумение (В 2), единое — все (В 10, 50), скрытая (гармония) — явная (гармония) (В 54), создал (космос) — всегда был, есть и будет (космос) (В 30), огонь — все (вещи) (В 90), изменяясь — покоится (В 84 а) и др.

Более того, у Гераклита общепринятые антитезы сплошь и рядом получают новое звучание, приобретают новый (теоретический) смысл, нередко парадоксальный. Так, употребляя антитезу «эта река — другая река», он утверждает, что в одну и ту же реку «входим и не входим» (В 12). Используя такие обычные антитезы, как сходящиеся — расходящиеся, созвучное — разнозвучное, (путь) вверх — (путь) вниз и т. д., Гераклит относит их к одному и тому же предмету, тем самым высказывает идею о единстве противоположностей. То же самое можно сказать относительно использования им многочисленных образов (реки, лиры, лука, играющего ребенка и т. д.). Гераклитовские образы — это не просто образы, а образы-понятия, «смыслообразы» и философемы.

Предположение некоторых историков философии — Бруно Снелль (147) и др. — о том, что за гераклитовскими

образами не скрываются никакие отвлеченно философские построения, равносильно исключению эфесца из числа философов, что, разумеется, несправедливо. У Гераклита, безусловно, имеются отвлеченные термины (логос, единое, борьба и т. п.) и общетеоретические формулировки (В 1, 2, 30, 53, 80 и др.), хотя они, как было сказано, большей частью даны через наглядные образы и художественные сравнения, через различные антитезы, метафоры, аналогии и т. п. В сочетании художественного образа и отвлеченного понятия заключается специфика философствования Гераклита, как и многих других древнегреческих мыслителей классического периода.

Верно, что Гераклит, в личности которого совмещались поэт и философ, оперировал по преимуществу конкретными образами, а не точными и ясными категориями, но верно и то, что гераклитовские образы всеобщи по своему смысловому значению и назначению: насыщенные философским содержанием, они выполняют роль понятий и категорий, служат средством для отвлеченных построений. Стиль Гераклита свидетельствует о том, что эфесский мыслитель находился на пути анализа понятий и образования категорий, а не об отсутствии у него философского мышления.

2. **Логос как единство (гармония) и борьба противоположностей.** Греческий термин «логос», впервые использованный Гераклитом в качестве одного из основных философских понятий и ставший столь популярным во всей античной философии, имеет очень много значений и непереводим на другие языки. Древние греки, которым была свойственна высокая степень единства языка и мышления, обозначали «слово» и «мысль» одним и тем же термином — «логос». Будучи в самом общем и условном смысле «словом», выражающим неотделимую от него мысль, и «мыслью», выраженной в неотделимом от нее слове, «логос» в зависимости от контекста речи у греков приобретал весьма различное значение (см. 96, т. III, стр. 246—248). Неодинаковое содержание вкладывал в «логос» и Гераклит. Поэтому смысл этого термина приходится каждый раз устанавливать по контексту рассматриваемого фрагмента или по определенной совокупности фрагментов. Так, в одном из высказываний Герак-

лита логос означает единство всего: «Не мне, но логосу внемля, мудро согласиться, что все едино» (В 50) *.

Единство означает здесь тождество разнообразного, гармонию «расходящихся» противоположностей. Эта идея, будучи одной из ведущих в диалектике Гераклита, проводится им со всей присущей ему решительностью и последовательностью. При этом мыслитель, нередко используя иносказания, образует необычные словосочетания и высказывает довольно парадоксальные суждения вроде «[мы] существуем и не существуем» (В 49 а), «справедливость есть раздор» (В 80) и т. п.

Гераклит резко нападает на своих предшественников за непонимание ими единства (совпадения, тождества) противоположностей: Гесиода и Пифагора, Ксенофана и Гекатея «многознайство» не научило уму (В 40). Гесиоду, награждаемому эпитетом «учитель большинства», достается за то, что тот «не уразумел дня и ночи: а ведь они — одно единое» (В 57).

Мысль Гераклита сводится к следующему: то, что день и ночь, добро и зло и т. д. не одно и то же, — это известно всякому. А вот то, что день и ночь, добро и зло, как и все противоположности, составляют одно целое, — это мало кто разумеет. Нетрудно, конечно, понять, что противоположности такого типа, как день-ночь, лето-зима, мир-война и т. п., следуют друг за другом, создавая определенную периодичность, цикличность и повторяемость. А вот то, что сама эта повторяемость и цикличность определяется единством, согласованностью, гармонией противоположностей, т. е. всеобщим логосом, — этого люди не понимают, «многознающие» в том числе. «Они не понимают, как расходящееся с самим собой согласуется: [оно] противоборствующая [себе] гармония, подобная тому, что наблюдается у лука и лиры» (В 51).

Общая идея приведенного отрывка, в котором использованы образы-понятия («смыслообразы») лука и лиры, сводится к тому, что гармония есть внутреннее единство, «скрытая» согласованность, напряженное равновесие полярных противоположностей, равновесие, получающееся в результате «схождения» неослабевающего «расхож-

* В приведенном фрагменте показано этимологическое родство и фонетическое сходство «логоса» с термином «согласие»: logoy (род. пад. от logos) и homologein (неопред. форма глагола homologeō — я соглашаюсь, даю согласие).

дения» противоборствующих сил. В самом деле, лук ест орудие стрельбы, а лира — инструмент, издающий звук лишь в том случае, если в них действуют противополож но направленные силы, т. е. если лук натянут, а струн лиры не расслаблены. Хотя лук неподвижен, но эта не подвижность образуется активным действием противобо ствующих, противоположно направленных сил. Непо вижность лука, его гармония, «напряженна». То же с мое можно сказать и о лире.

Образы лука и лиры у Гераклита символизируют вс общее состояние вещей и самого космоса. Гармония ка единство полярных противоположностей, как их схожд пие и согласованность в учении эфесского мыслителя име ет универсальный характер. Судя по всему, философу д ставляло удовольствие приводить все новые и новы примеры полярных противоположностей, настаивать н универсальности их единства, их гармонии и согласован ности. Вот некоторые из его примеров: «Добро и зло [одно и то же]» (В 58); «путь вверх и вниз — один и то же» (В 60); «одно и то же в нас — живое и мертвое (В 88). То же самое он говорит относительно кривой прямой линии (В 59), целого и нецелого, общего и час ного (В 10) и т. д. У философа противоположности «сов падают», т. е. тождественны. Эту мысль он поясняет н примере окружности, в любой точке которой «начало конец совпадают» (В 103).

Как же Гераклит понимал это совпадение противоп ложностей, их тождество? Если бы противоположност совпадали абсолютно, то все было бы слитным и нера личимым единством; тогда невозможно было бы отличи одну вещь или одно явление от другой вещи или др гого явления (день от ночи, теплое от холодного и т. д. Говоря о совпадении (тождестве) противоположносте Гераклит имеет в виду лишь то, что противоположнос предполагают друг друга и немыслимы друг без друг Так, нельзя ценить здоровье, не зная его противополо ности, т. е. болезни: «Болезнь делает сладостным и бл гим здоровье, голод — насыщение, усталость — отды (В 111). То же самое можно сказать о свойствах и к чествах вещей: они могут быть раскрыты и познаны иначе как через их противоположности.

В учении эфесского мыслителя о единстве против положностей обращает на себя внимание и то, что в от

чие от Пифагора и его последователей, у которых число полярных противоположностей ограничивалось десятью парами, Гераклит не считает нужным устанавливать определенное количество противоположных пар и находит тождество противоположностей не только между разными вещами, явлениями и состояниями (день-ночь, делимое-неделимое, живое-мертвое и т. д.), но и в одной и той же вещи. Так, морская вода, согласно Гераклиту, и чистейшая, и грязнейшая: рыбе она пригодна для питья и спасительна, человеку же непригодна, вредна и гибельна (В 61). Аналогичный смысл заключен и в другом примере: свиньям присуще «грязи радоваться» (В 13). Раскрывая на таких примерах тождество (совпадение) противоположностей, Гераклит вместе с тем выявляет *относительный* характер этого тождества.

По мысли Гераклита, свойства вещей оказываются прямо противоположными друг другу в зависимости от того, с каким существом или с какой вещью эти свойства соотносятся. Иначе говоря, природа вещей и явлений, многообразие их свойств и качеств раскрываются не сами по себе, а во взаимосвязи и во взаимоотношении вещей и явлений. «Прекраснейшая из обезьян, — говорит Гераклит, — безобразна по сравнению с человеческим родом» (В 82). «Мудрейший из людей — обезьяна перед богом и по мудрости, и по красоте, и во всем другом» (В 83). Все относительно и все познается в сравнении. Лишь единый миропорядок (космос, единое мудрое, или «бог») чужд относительного; он вечен, не возникает и не исчезает (В 53).

Из идеи об относительном тождестве противоположностей и относительности свойств вещей софисты сделали крайний вывод об условном (субъективном) характере противоположностей и человеческих суждений и оценок о них. Хотя Гераклит с его резкими формулировками («добро и зло — одно и то же», «день и ночь — одно и то же» и т. п.) дал известный повод для субъективизма софистов, тем не менее у нас нет основания следовать Платону и Аристотелю и делать эфесца ответственным за релятивизм и нигилизм софистов. Если бы Гераклит считал все (за исключением космоса) субъективным и произвольным, то ему незачем было бы говорить, что прекраснейшая из обезьян уродлива по сравнению с чело-

веком; ему не понадобилось бы противопоставлять поведение человека поведению свиней, птиц и осла (В 11, 37, 9); он не противопоставлял бы столь резко «немногих» лиц «большинству» людей, как это он делает, когда говорит об образе их жизни и мышления (В 1, 2, 4, 17, 19, 29, 34, 49, 72, 73 и др.).

Гераклиту чужда идея о невозможности достоверных суждений, объективного знания. На это можно возразить, что человеческие представления он характеризует как «детские забавы» (В 70); для него даже то, что́ знает и познает наиболее знающий, наиболее опытный человек, не что иное, как «мнение» (В 28). Возникает вопрос: надо ли было столь нелестно отзываться о Ксенофане, иронизировать над его «многознайством» (В 40), если приоритет в открытии того, что «все строится на мнении» (21 В 34), принадлежит именно ему? Впечатление, будто Гераклит разделяет взгляд об условном (субъективном, произвольном) характере человеческих суждений и оценок, усиливается, когда читаем следующий его фрагмент: «Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди же одно приняли за справедливое, а другое — за несправедливое» (В 102).

Итак, на первый взгляд возникает неустранимое противоречие между убеждением Гераклита в возможности объективного знания (иначе зачем понадобилось ему критиковать «собственное разумение» большинства людей, т. е. их субъективизм) и его «скептическими» высказываниями. Но это только на первый взгляд. На деле же непреодолимого противоречия в высказываниях эфесца нет. Так, относя в приведенном выше фрагменте к разряду «мнений» и то, что́ знает самый знающий и самый испытанный человек, Гераклит тут же продолжает: «И тем не менее Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей» (В 28). Дике — это образ-понятие («смыслообраз»), с помощью которого Гераклит выражает свою идею о господствующем в мире порядке (правопорядке), о мировом правосудии и мировой справедливости, о всеобщей правде и всеобщей мере. Дике как всеобщей мере подчиняется все существующее, в том числе и Солнце (В 94).

По мысли Гераклита, и степень достоверности суждений человека, и его правдивость и справедливость определяются степенью его причастности к Дике как выс-

шей норме и высшему критерию правды (истины и справедливости). Или, говоря в стиле Гераклита, хотя Дике (Правда) наиболее знающего человека и есть по сравнению с божественной (мировой) Дике всего лишь «мнение» (не в смысле ложного и произвольного, а в смысле относительно верного), тем не менее она настигнет и накажет «строителей» заведомо ложных мнений и заведомо ложных свидетельств. Иначе говоря, мнение мнению — рознь.

Гераклит как бы утверждает, имея в виду (надо полагать) Ксенофана (см. 75, стр. 149), что тезис о господстве произвольного мнения над всем стирает грань между заведомой ложью и относительно верным суждением. В противоположность Ксенофану он выдвигает тезис, согласно которому относительно верные суждения отличаются от ложных тем, что первые «строятся» на Дике (или — что то же самое — на логосе), а вторые — на произвольном мнении, на субъективном «разумении» или же на сознательном отходе от Дике (логоса), если речь идет о заведомо ложных суждениях. Поэтому из слов Гераклита в приведенном выше фрагменте 102 о том, что у бога — одно, а у людей — другое, вовсе не следует вывод о субъективном, иллюзорном и произвольном характере человеческих представлений и оценок о прекрасном, справедливом и т. п.

У эфесца речь идет о том, что при всей относительности прекрасных вещей и дел, а также человеческих суждений о них, в мире объективно имеются определенные степени красоты, истинности, справедливости и т. д. как проявления господствующего в космосе Дике — логоса. Иначе говоря, все временное, преходящее («смертное») обладает относительной красотой, «правдой», гармонией и т. д. Но эта относительность объективна. Лишь вечному (космосу, «богу») присуща абсолютная красота, гармония и т. д.

Космос есть «прекраснейшая», абсолютная гармония. Однако эта абсолютная гармония не исключает, а, напротив, предполагает противоположности. Гераклитовский «бог», или всеобщий миропорядок, представляет собой единство противоположностей, в котором периодически и в известных пределах берет верх то одна, то другая из противоположностей: «Бог: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод — [все противоположно-

сти. Этот ум]* видоизменяется подобно [огню]**, который, смешиваясь с благовониями, именуется по тому удовольствию, которое каждый от него получает» (В 67).

«Бог» Гераклита есть тождество различного. Он един и постоянен. Но в мировых процессах он принимает различные формы. Или, говоря в стиле Гераклита, «бог» постоянен в своей изменчивости и изменчив в своем постоянстве. Сообразно этим формам «бог» получает различные названия («день», «ночь», «зима», «лето» и т. д.), которые обозначают разнообразные (противоположные) его состояния. Когда «холодное нагревается» и теплое начинает брать верх, наступает лето; когда же «теплое охлаждается» и холод начинает преобладать, лето сменяется зимой. То же самое можно сказать относительно дня и ночи, войны и мира — всех вообще противоположностей. В признании человеком тождества противоположностей и единства разнообразного вообще Гераклит видит признак мудрости (В 50).

Динамическое единство (тождество) противоположностей выражается, согласно Гераклиту, в том, что каждая вещь и каждое явление в процессе изменения испытывают противоположные состояния, переходят в свою противоположность. Так, живое становится мертвым, бодрствующее — спящим, молодое — старым. Но можно сказать и обратное: мертвое было живым, спящее — бодрствующим, старое — молодым. Иначе говоря, смерть есть прожитая (пережитая, испытанная) жизнь, старость есть пережитая, испытанная молодость и т. д. Становится понятным следующее высказывание «темного» философа: «Одно и то же в нас: живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо это, изменив-

---

* Слова, взятые в скобки, являются вставкой христианского писателя Ипполита (III в. н. э.). Первая часть вставки («все противоположности») вполне приемлема. Что же касается второй части («этот ум»), то термин «noys» (ум) можно понимать и как «смысл», «значение». Термином «этот ум» Ипполит восполнил отсутствующее в тексте Гераклита существительное. Не противореча Гераклиту и не отходя от Ипполита, можно дать вставку в следующей редакции: «[все противоположности. В этом смысле он, т. е. бог,] видоизменяется подобно...»

** Слово «огонь» вставлено Г. Дильсом. Оно вполне приемлемо, и суть фрагмента не изменится, если вставить «оливковое масло», как это предлагают другие исследователи, ссылаясь на Платона, в «Тимее» которого говорится о способе приготовления мазей с добавлением ароматических веществ.

шись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это» (В 88).

Единство противоположностей, о котором идет речь у эфесского мыслителя, есть гармония в двух ее формах: как относительное преобладание одной из сторон противоположности над другой (например, преобладание теплого над холодным или, наоборот, холодного над теплым) и как напряженное равновесие «расходящихся» противоположностей, подобное тому, которое наблюдается у лука и лиры. И та и другая формы гармонии, обусловливая существование вещей, придают им определенность, устойчивость и прочность. Но гармония вещей относительна и временна; относительны и временны определенность, устойчивость и прочность вещей. Дело в том, что гармония рано или поздно нарушается борьбой противоположностей. Чрезмерное преобладание одной из противоположностей над другой означает дисгармонию и приводит к исчезновению вещи.

По учению Гераклита, дисгармония, которой завершается существование всего временного («смертного»), невозможна в отношении космоса, который вечен. Точнее говоря, дисгармония «смертного», исчезновение единичного есть необходимое условие гармонии целого (космоса), которое существует не иначе как через постоянное обновление. Борьба, разрушая прежнюю гармонию, создает новую. Борьба приводит к гибели одних вещей и к возникновению других. Возникновение нового означает появление новой гармонии, новой согласованности, а следовательно, и новой борьбы «расходящихся» противоположностей. Борьба вечна. Вечна и смена вещей. Вечность борьбы обусловливает вечно обновляющуюся юность мира. И солнце, освещающее этот мир, «не только ежедневно новое, но вечно и непрерывно новое» (В 6). Процесс постоянного и непрерывного обновления — состояние вечное, и сама вечность — юность, царство юности: «Вечность — играющий в шашки ребенок, его царство» (В 52).

Образ играющего в шашки ребенка исполнен у Гераклита глубокого философского смысла. В нем, можно сказать, воплощена идея о мире как единстве противоположных состояний разумения и неразумения, гармонии и борьбы, «единого мудрого» строя вещей и многообразия явлений, логоса и огня, отвлеченно мыслимого (иде-

ального логоса, «отрешенного» от всего) и чувственно воспринимаемого (материального континуума всех вещей).

В самом деле, в гераклитовской философии говорится не просто об игре ребенка, его невинной забаве, а об игре в шашки, т. е. «войну». Эта игра предусматривает определенные правила и допускает разумные комбинации. Но так как сам ребенок отчасти разумен, а отчасти неразумен, то очевидно, что такова и его игра. Таково и вечное состояние мира как царство невинного и милого ребенка, играющего в «войну», но не различающего еще войны как зла от мира как добра, не вполне ведающего различия между справедливым и несправедливым и т. д.

«Война», или «борьба», о которой говорит Гераклит, — один из важнейших его образов-понятий. Он называет войну отцом и царем всего сущего. Это определение войны сходно с гомеровским и народно-религиозным представлением о Зевсе как «отце богов и людей». Создается впечатление, что Гераклит использовал это представление для выражения своей идеи о «войне» (борьбе) как о всеуправляющем начале. Заменив Зевса войной, Гераклит в непререкаемо-жреческом тоне заявляет: «Война — отец всего, царь всего. Одних она явила богами, других — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными» (В 53).

«Война» — это и борьба противоположностей, и их единство (гармония). Чем больше противоположности расходятся, тем более они сходятся для борьбы, и из этой борьбы возникает «прекраснейшая гармония». Иначе говоря, борьба — это не только противопоставление, но и связь противоположностей. Как нет музыкальной гармонии без сочетания (единства) высоких и низких звуков, так нет и единого гармонического целого (космоса) без различных частей, и, наоборот, нет частей вне (и без) единого космоса; нет созвучия без разнозвучия, и нет расходящегося без сходящегося. «Сочетания [образуются из]: всего и не всего, сходного и различного, созвучного и разнозвучного; и из всего [возникает] единое и из единого — все» (В 10).

Обычно «война» (борьба, распря), по мысли Гераклита, рассматривается людьми как исключительно разрушительное и отрицательное начало, сводится к столкновению слепых и расходящихся сил. Но если это было бы

так, то на свете не существовало бы никакой гармонии и вместо единого и стройного миропорядка (космоса), образованного «из всего», был бы всеобщий беспорядок, мировой хаос. Словом, стройный миропорядок, «прекраснейший космос [был бы] подобен беспорядочно рассыпанному сору» (В 124).

Судя по всему, Гераклит выступал не только против представления «большинства» людей о «войне», но также против пифагорейского понимания гармонии противоположностей. Дело в том, что Пифагор (и его школа), открыв числовые (количественные) соотношения, лежащие в основе музыкальных тонов и гармонии, распространил эти отношения на все вещи и явления, а также на мир в целом, впервые названный им космосом в силу господствующего в нем порядка и гармонии. Пифагор и его приверженцы, признав гармонию единством противоположностей, стали изучать, говоря словами Гераклита, «многие вещи» (В 40, 129), но это «многознайство» не сделало их «мудрыми» (В 40), ибо они не поняли логоса гармонии, ее смысла. Продолжая в духе Гераклита, можно сказать, что Пифагор вслед за «большинством» людей признал одну из противоположностей (предел, единое, покоящееся, прямое, светлое и т. д.) за вечно положительное, а другую (беспредельное, многое, движущееся, кривое, темное и т. д.) — за извечно отрицательное. Между тем единое и многое, покоящееся и движущееся, прямое и кривое и т. д. составляют одно согласованное целое, где противоположности находятся в состоянии непрерывной борьбы между собой и постоянного перехода друг в друга. Пифагор и его последователи, признавая гармонию единством противоположностей, полагают, что гармония нацело исключает борьбу, преодолевает и отрицает ее. Тем самым у них гармония оказывается неизменной, неподверженной изменению и возобновлению. Они уверены в том, что не борьба, а ее отсутствие создает гармонию в музыке, здоровье в теле и высший порядок в мире. Говоря языком Гераклита, «космос» Пифагора — это такая гармония, такой строй вещей, где царствует лишь мир и согласие, где нет различий и расхождений. Однако там, где нет разногласного, нечему согласоваться; там, где нет различий, нет и единства. Космос — это не просто согласие (гармония), а согласие разногласного; мир есть гармония борющихся противоположностей.

Подлинной гармонии внутренне присуща борьба, т. е. момент дисгармонии. Борьба — созидающее начало жизни и бытия. Даже олимпийские боги — порождения борьбы (В 53). Борьба — источник всего происходящего. «Расходящееся сходится, и из различных [тонов] образуется прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу» (В 8). Не говоря уже о «большинстве» людей, этого не понял даже «мудрейший из эллинов» (В 56) — Гомер, сказавший: «Да исчезнет вражда среди богов и людей» («Илиада», XVIII, 107). Гомер не понял, что с исчезновением вражды (борьбы) «все исчезнет» (А 22).

Быть может, поэтому Гераклит предлагал исключить из программ состязаний исполнение его песен. В отношении же исполнителей этих песен он предлагал еще более строгие наказания (В 42). Гераклит нападает и на поэта Архилоха (надо полагать, за его солидарность с Гомером).

Борьба всеобща, всеобщ и логос (В 80, 2). Борьба — логос бытия, его всеопределяющее начало. Непререкаемым тоном Гераклит провозглашает: «Следует знать, что война всеобща, что и справедливость — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости» (В 80). Возможно, тезис Гераклита «справедливость есть борьба» направлен против Анаксимандра, который хотя и первый в греческой философии высказал в общей форме идею о борьбе как источнике всего происходящего, однако рассматривал борьбу как вторжение одной вещи в область другой вещи, как серию актов несправедливости, совершаемых вещами в отношении друг друга, как неизбежное «возмездие» за эту несправедливость.

По Гераклиту же, борьба свойственна природе вещей, она всеобщий закон их существования, мера всего. Она источник жизни, ее истина и справедливость. Человеческая жизнь исполнена борьбы, постоянного беспокойства, вечной «нужды» и неудовлетворенности. Недаром Гераклит многозначительно говорит: «Людям не стало бы лучше, если бы сбылись все их желания» (В 110). Очевидно, смысл изречения «темного» философа сводится к следующему: если бы исполнились все желания людей и они не испытывали никакой потребности, никакого недостатка, или «нужды», наступил бы конец всей человеческой деятельности, а это означало бы смерть. Человеческое сердце исполнено неудовлетворенных желаний, стра-

стей и стремлений, с которыми «трудно бороться» (B 85, см. также 84 b). И если «всякое желание покупается ценою души» (B 85), то это означает, что удовлетворение желаний происходит за счет угасания души. Угасание же души, ее желаний означает старость, а затем и смерть. Естественная смерть есть «пресыщение» жизнью, конец всем желаниям и страстям, стремлениям и борьбе, «пресыщение» ими. Человеческая жизнь — это единство противоположностей «нужды и пресыщения» (B 65), или — что то же самое — «недостатка и избытка» *.

Обращает на себя внимание и характеристика Гераклитом огня как вечно живого начала. Гераклитовский огонь — не обычный, эмпирически наблюдаемый огонь, а первоначало всего сущего, жизнеопределяющее начало. Огонь Гераклита — источник жизни, ее горение и вместе с тем образ жизни, сама жизнь — сама активность и динамика. Жизнь есть горение, а следовательно, и угасание.

Современному человеку бывает весьма трудно понять своеобразие мышления Гераклита, у которого огонь — и первоначало всех вещей, и символ этого первоначала, наглядный образ жизни (одушевленности), и источник жизни, сама жизнь; образ активности и сама активность. Но такова специфика мышления древнегреческого философа, который не противопоставлял субъективное объективному, абстрактное конкретному. К тому же Гераклит — гилозоист: он наделял признаком жизни первоначало всех вещей — огонь. Для него все вещи были одушевленными, хотя и в различной степени. Коренное различие между первоначалом всех вещей и самими вещами он видел в вечности первоначала и во временном характере вещей. Но Гераклит не был бы Гераклитом, если бы он, указав на это отличие, не признавал единства противоположностей вечного и временного, их взаимосвязи и взаимообусловленности (B 62).

Ритмичной пульсацией вечно живого огня, его размеренным возгоранием и угасанием он объясняет мировые

* Ипполит, приводя слова Гераклита о нужде (недостатке) и пресыщении (избытке), добавляет, что, по мнению Гераклита, образование миропорядка (космоса) — недостаток огня, а избыток — его воспламенение (пожар). Сомнительно, чтобы Гераклит говорил об образовании космоса (как следствии полного угасания огня) и его гибели (в результате мирового пожара, т. е. полного воспламенения огня), ибо это противоречит его тезису о вечном живом огне, лежащем в основе всегда юного мира.

процессы, возникновение и исчезновение вещей в лоне их первоначала, провозглашает единство первоначала и многообразия вещей. Когда огонь (в определенных пределах, в известных мерах и границах) разгорается, он совершает «путь вверх», а вещи, испытывая «недостаток» жизни, совершают «путь вниз», приводящий их к гибели. Но осуществляется и обратный процесс: огонь (в определенных пределах и известных мерах) угасает, отчасти «умирает», что означает «путь вниз», а для вещей — «путь вверх», т. е. их возникновение. Оба противоположных процесса — возгорание и угасание — совершаются одновременно и циклично, в определенных границах, в регулируемых логосом «мерах». Вместе с процессом превращения огня во все вещи совершается процесс обратного их перехода в огонь. Поэтому «путь вверх и вниз — один и тот же» (В 60). Единое первоначало (огонь) и многообразие вещей составляют противоречивое единство, единство противоположностей. Противоположности переходят друг в друга, «обмениваются» друг на друга: «Все обменивается на огонь, а огонь — на все, как золото — на товары, а товары — на золото» (В 90). Таково отношение первоначала к своим проявлениям, единого — ко многому. Из единого возникает все, и из всего — единое (В 10).

Космос, космическая жизнь, которая отвлеченно мыслится Гераклитом и в то же время наглядно ему представляется, есть постоянный процесс «мерного» возгорания и угасания вечно живого огня. Утверждая тезис о вечности мирового строя вещей, философ в эпически-торжественном тоне возвещает: «Этот космос, один и тот же для всего сущего, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся и мерами угасающим» (В 30).

Гераклитовский огонь не слепая природная стихия, чуждая логосу и не подчиняющаяся никакой мере, не иррациональное начало, лишенное разумности, или некая неуправляемая сила, которая не ведает, что творит. Огонь Гераклита — это активное и подвижное природное начало, которое подчиняется «мере» (В 30), всеуправляющему логосу (В 1), единому мудрому, который, управляя «всем через все» (В 41), остается в то же время «отрешенным» (в известной степени) от всего (В 108).

По Гераклиту, о мире и вещах нельзя судить по тому, каковы они на поверхности, ибо «природа любит скрываться» (В 123). Впрочем, «люди легко обманываются [даже] в познании явного» (В 56; см. также В 17, 40, 72). Тем более они не видят за многообразием вещей их единства, за движением — покоя, за борьбой — гармонии и, наоборот, за единством — многообразия, за покоем — движения, за гармонией — борьбы. Между тем мудрость состоит в признании не только единства всего, но и борьбы как источника всякой гармонии (В 8, 10, 80). Космос как высшее единство борющихся противоположностей есть «скрытая гармония», которая сильнее (превосходнее) «явной» (В 54).

Борьба противоположностей, заложенная в гармонии, не позволяет ей стать застойной и покоящейся, т. е. «мертвой». Ведь «и кикеон разлагается, если его оставить без движения» (В 125). Иначе говоря, кикеон, состоящий из ячменной муки, вина, меда и сыра, распадается (разделяется или расслаивается) на свои составные части и перестает быть напитком, если его время от времени не взбалтывать, хотя, казалось бы, он в этом не нуждается.

Нетрудно заметить, что простой пример с кикеоном играет у Гераклита роль философемы, служит средством выражения фундаментальных философских идей. Обращает на себя внимание и другое: во фрагментах философа, с именем которого с античных времен до наших дней связывается учение о всеобщем течении (panta rei), приведенный отрывок единственный, где прямо говорится о движении. Обычно же он использует другие образы («смыслообразы» и символы) для передачи идеи движения и изменения, например образ реки, в которую невозможно войти дважды, или образ солнца, которое направляет и выявляет все перемены, определяет «времена года, которые все [с собою] приносят» (В 100).

Заканчивая краткий обзор учения Гераклита о гармонии и борьбе противоположностей, следует подчеркнуть следующее: в противовес взгляду «большинства» людей, «многознающих» в том числе, в отличие от взгляда «мудрейшего из эллинов» — Гомера (общепризнанного среди эллинов авторитета), вопреки общепринятым взглядам на «войну» (борьбу) как на всецело отрицательное явление, а на согласие, мир и гармонию — как на явления всецело

положительные эфесский философ выдвинул дерзновенную и парадоксальную идею о «войне» как всеобщем законе всех вещей, как их всеобщем логосе; идею о борьбе и гармонии как внутренне противоречивых и единых явлениях. Философу нельзя отказать ни в мужестве, с каким он отстаивал свое учение, ни в последовательности, с какой он развивал свои идеи, не останавливаясь ни перед какими выводами из раз принятых посылок.

По Гераклиту, гармония, будучи «душой» космоса как упорядоченного строя вещей, заключает в себе отрицательный момент, тенденцию к застою. Борьба, будучи «духом» отрицания и разрушения, заключает в себе положительный момент: каждый раз расшатывая гармонию, она придает ей динамический характер, постоянно обновляет ее и таким образом сохраняет космос как прекрасную и вечно новую гармонию. Борьба и гармония едины и равноценны. В этой внутренней раздвоенности всего — тайна единого космоса, «скрытый» логос всего сущего.

3. **Единство объективного и субъективного логоса.** Гераклит остается верным себе, своему стилю, когда он одним и тем же термином «логос» обозначает и свое учение (слово) о всеуправляющем логосе, и объективно существующий логос (В 1, 2). У него намечается постановка гносеологической проблемы отношения человеческого логоса к объективному логосу, т. е. проблемы возможности их согласования, возможности адекватного выражения объективной (противоречивой) логики вещей. Философ решает эту проблему положительно. Исходя из того, что «мышление присуще всем» (В 113), что «всем людям дано познавать самих себя и размышлять» (В 116), он считает, что человеческий (субъективный) логос имеет все возможности быть в согласии с (объективным) логосом (В 112, 114), хотя это бывает не часто, далеко не у всех людей (В 1). Философ жалуется, что, несмотря на непосредственную связь, постоянное общение с объективным и всеуправляющим логосом, большинству людей этот логос остается чуждым (В 72); постоянно сталкиваясь с ним, не понимают его; многие люди и «по обучении не разумеют [логоса], хотя им самим кажется, что разумеют» (В 17). Тем не менее субъективный и объективный логосы в основе своей едины, сходны и в известных пределах тождественны: во всяком случае между логосом наилучших людей, в душе которых огненный эле-

мент («сухое сияние» — В 118) преобладает над влажным, и огненным логосом мира нет качественного различия. И тот и другой логосы составляют всеуправляющий и разумный принцип (В 41). Наконец, подобно логосу космоса логос души безграничен, беспределен: «Пределов души не найдешь, даже если пройдешь весь путь к ним: столь глубок ее логос» (В 45).

Логос человеческой души и логос космоса вещей — это, собственно говоря, один логос, взятый в двух аспектах: внутреннего мира человека, его субъективности, и внешнего строя вещей. Если между ними имеется сходство и они совпадают друг с другом, если субъективный логос «наилучшего» так или иначе тождествен объективному логосу вещей, то отсюда следует, что познание логоса внешнего мира возможно на пути самопознания («я исследовал самого себя» — В 101), собственными усилиями, которые только и составляют личное достоинство, личную заслугу (aretē) (В 112). Самопознание выводит человека из сферы внутреннего мира во внешний. На этом пути человеческая душа обогащается, развертывается и развивается. «Душе присущ самовозрастающий логос» (В 115). С другой стороны, вступив в связь с логосом внешнего мира вещей и «втянув [в себя] через дыхание этот божественный логос, мы становимся разумными» (А 16, 129). Оба способа стать разумным (путем ли самопознания или «вдыхания» мирового логоса) не исключают, а предполагают друг друга, ибо логос души и логос мира тождественны в различии, составляют единство внутреннего и внешнего.

Гераклит рассматривает субъективный логос динамически, т. е. как нечто живое и спонтанно развивающееся, в тесной связи с объективным логосом, а не статически (не как состояние пассивного и мистического самонаблюдения). Только благодаря активности человеческого логоса становится возможным выход во внешний мир вещей. Ощущая в себе творческий («самовозрастающий» или «сам себя умножающий») логос, человек в этом своем логосе узнает мировой логос. Отсюда и уверенность Гераклита в истинности развиваемого им учения (слова-логоса), отсюда жреческая серьезность и эпическая торжественность тона, с каким он возвещает об открытом им логосе мира (В 92).

Основным признаком подлинной мудрости человека

Гераклит считает постижение им логоса бытия. Философ ставит себе в заслугу то, что в отличие от других мыслителей указал на «отрешенность» мудрости «от всего» (В 108). Иначе говоря, мудрость означает не «многознание» (знание частностей и свойств отдельных вещей), а постижение противоречивого смысла (логоса) всего, понимание единства противоположностей.

Эфесец весьма оригинально раскрывает противоречивое единство логоса и многообразия вещей, диалектику единого и многого вообще. В самом деле, логос всеобщ, присущ всем вещам, но в то же время в известном отношении находится вне их, «отрешен» от всех них, подобно тому как смысл речи содержится в каждом слове, но ни в одном из них, взятом в отдельности. Смысл речи — это нечто целое и нераздельное. То же самое можно сказать о мире как космосе, как стройном и едином целом. Стройность мира, его гармоничность определяется «божественным» логосом, который господствует над всем и над всем одерживает верх (В 114).

Становится понятным, почему «темный» философ, мыслящий образами-понятиями, художественными уподоблениями и символами, избрал термин «логос» для выражения и единого в многообразном мире вещей и явлений, и единого в многообразии слов и предложений. В сфере речи, сло́ва или учения (мудрости) гераклитовский логос определяет смысл всех наших слов и речей через все слова; в сфере внешнего мира он правит всеми вещами через все вещи. Логос не совпадает с миром единичных предметов и явлений, слов и речей о них. Если бы он совпадал с миром единичного и отдельного, он не мог бы организовать все сущее и управлять им. Равным образом он не мог бы править всем, если бы он никак не был связан с ним, «отрешен» от всего. Таким образом, Гераклит различает общее и единичное, идеальное и материальное, внутреннее и внешнее, но не противопоставляет их друг другу. Принципом противоречивого единства всех вещей и самого космоса у него является логос.

Как было уже сказано, для Гераклита характерно стремление выразить в субъективном логосе человеческой души противоречивую природу объективного логоса. Мы также видели, какой трудной была для него попытка сформулировать единство (тождество) противоположностей и доказать «схождение расходящегося», «согласие

несогласного», «совпадение» добра и зла, прямого и кривого и т. д. Еще более трудной оказалась попытка философа «согласовать» субъективный логос, требующий непротиворечивости, с объективным логосом движения, глубоко противоречивым по своей природе. Эта попытка привела к неожиданным результатам и вызвала острую полемику, которая не прекратилась и по сей день.

4. **Учение о всеобщем течении.** Это учение было приписано Гераклиту Платоном, Аристотелем и всей последующей античностью. По сложившейся традиции оно продолжает, за некоторыми исключениями, приписываться ему и до настоящего времени. Прежде всего следует напомнить, что крылатая фраза «все течет» (panta rei), ставшая столь популярной еще в древности, не принадлежит Гераклиту. Она встречается в «Кратиле» (202 a, 412 d, 440 c) и «Теэтете» (160 d, 179 d — 181 b) Платона в контексте его высказываний о Гераклите и гераклитовцах. Не следует также забывать, что Платон не ставил своей задачей изложение всего учения эфесского философа. Ведя борьбу против релятивистских выводов, которые были сделаны гераклитовцами (в особенности Кратилом) и софистами из идеи о всеобщем течении, Платон вольно или невольно свел учение Гераклита к panta rei. Основатель логики Аристотель имел свои основания быть в претензии к Гераклиту и толковать его учение в духе того же алогичного panta rei Кратила. Во времена же более поздней античности, когда были разработаны диалектика понятий и искусство эристики, гераклитовский «смыслообраз» реки (как, впрочем, и другие его образы-понятия и символы) стал на редкость подходящей моделью для постановки и обсуждения философских проблем в духе скептицизма, а также для упражнений в диалектике как искусстве защиты или опровержения какого-либо тезиса. Не удивительно, что идея всеобщего течения была чрезмерно преувеличена, непомерно раздута, в результате чего Гераклит, более всего учивший о логосе-разуме, господствующем в мире и определяющем мир как единый и рационально-гармоничный порядок, был истолкован как алогист (иррационалист), мистик и релятивист.

Между тем учение о всеобщем течении и изменении само по себе не составляет ни главного, ни специфического в философии Гераклита. О движении и изменении говорили милетские натурфилософы. Для них всеобщее

течение было само собой разумеющимся фактом. О движении и изменении говорили почти все античные авторы до и после Гераклита. И не только философы. Если бы эфесец, который так решительно подчеркивал отличие своего учения от учения «большинства» авторов, узнал бы, что его включили в число названного «большинства», то он, пожалуй, не столько этому удивился бы, сколько огорчился: ведь сетовал же он на «большинство» за непонимание его учения.

Разумеется, не надо впадать и в другую крайность и вслед за англичанином Кирком (138) предполагать, что главной идеей Гераклита была идея стабильности (неизменности) всего, или вместе с некоторыми другими исследователями считать, что за гераклитовским образом реки не скрывается никакое отвлеченное философское построение, или сомневаться в принадлежности Гераклиту фрагмента 91, который в передаче Плутарха (см. также *Платон.* Кратил, 402 а) гласит: «В одну и ту же реку невозможно войти дважды».

Верно лишь то, что традиционное толкование философии Гераклита как учения об *абсолютной* изменчивости делает эфесца иррационалистом, агностиком и субъективистом. В самом деле, если всеобщее изменение («все течет») исключает какое бы то ни было постоянство и определенность, то об изменении *какого предмета* или вещи может идти речь? На это обстоятельство обратил внимание еще Платон (см. «Кратил», 440 b).

У Гераклита движение и покой представляют собой такое же единство противоположностей, как борьба и гармония. Они не существуют друг без друга и проявляются не иначе как друг через друга. Из положения философа о том, что «в одну и ту же реку мы входим и не входим» (В 49 а), следует, что река равна сама себе (поэтому мы в нее входим) и в то же время она не равна сама себе (поэтому мы как бы не входим, не вступаем в нее). Река, конечно, все время течет, но это вовсе не значит, что в ней нет ничего стабильного, постоянного, неизменного, за исключением самого течения и изменения. Если бы именно так рассуждал Гераклит, которому нельзя отказать в последовательности, то он не должен был говорить, что «в одну и ту же реку невозможно войти дважды», а должен был бы, как его ученик Кратил,

превратно понявший своего учителя, сказать, что «в одну и ту же реку невозможно войти и однажды», т. е. что «мы никак не входим в одну и ту же реку». Между тем у эфесца четко сказано: «В одну и ту же реку мы входим и не входим».

У Гераклита не только река, но и солнце постоянно и непрерывно обновляется (В 6). Но с другой стороны, нет ничего более постоянного и неизменного, чем река, которая все время течет, и солнца, которое все время светит. Иначе говоря, текучесть реки не исключает покоя, т. е. того, благодаря чему река определенна, постоянна и неизменна. Точно так же мы можем сказать, что покой и определенность реки не исключают ее движения (течения), т. е. того, из-за чего река неопределенна, изменчива и непостоянна. К тому же Гераклит говорил: «Изменяясь, покоится (отдыхает)» (В 84 а). Следуя стилю Гераклита, мы вправе сказать и обратное: «Покоясь (отдыхая), изменяется». Да и из изложенного нами выше следует, что эфесец говорил о гармонии в борьбе, о единстве в раздвоении, о постоянстве в изменении, о тождестве в различном, о вечном в преходящем, о ставшем в становлении. То, что гераклитовский образ реки связан с отвлеченным философским построением, что этот яркий «смыслообраз» является философемой, следует также из продолжения приведенного выше фрагмента 49 а, где проводится параллель между рекой и человеческой жизнью: «В одну и ту же реку мы входим и не входим; существуем и не существуем». Иначе говоря, если в нас все было бы изменчиво и ничего постоянного и неизменного, если мы каждый раз были бы иными, т. е. совершенно отличными от самих себя, то о каком нашем реальном существовании могла бы идти речь? Точно так же (продолжая в духе Гераклита) можно спросить: откуда берется наша «смертность», если наша жизнь неизменна, постоянна и не подвержена никаким изменениям? Солнце, утверждает Гераклит, «не только ежедневно новое, но вечно и непрерывно новое» (В 6). Однако тот же Гераклит говорит: «Солнце не преступит меры, иначе его настигнут Эринии, блюстительницы Дике» (В 94).

Если уж искать специфически гераклитовское в идее о всеобщем изменении, так или иначе признаваемой всеми греческими мыслителями, то оно заключается в признании эфесцем противоречивого единства движения и

покоя, движущегося и покоящегося, становления и ставшего, а не в одностороннем отстаивании движения за счет покоя, не в голом признании динамики за счет статики, не в зряшнем утверждении становления и отрицания ставшего. Это следует также из (часто упускаемой исследователями) идеи Гераклита о мерности и упорядоченности, периодичности и цикличности всех изменений и превращений (В 30, 31, 100; А 10), в идее о регулируемости всего происходящего в мире всеобщим и вечным логосом. Это постоянство логоса, определяющего «меры» всех изменений и превращений, обусловливает возможность познания мира и всех вещей.

Решающее, главное и специфическое в учении Гераклита Эфесского — это его идея о диалектическом (противоречивом) единстве гармонии и борьбы противоположностей, его идея о противоречивой природе всех вещей и самого космоса, его философема о гармоничном едином, которое, расходясь, само собой согласуется (подобно напряженной, определяемой равновесием противоположно направленных сил гармонии лука и лиры).

Главной заслугой Гераклита в истории диалектики является первая формулировка диалектического закона единства (гармонии) и борьбы противоположностей. Он предпринял попытку выразить в субъективном логосе противоречивую природу вещей и показать единство диалектики познания и диалектики мира. На этом пути он столкнулся с трудностями, которые не преодолены полностью и до настоящего времени. Речь идет о возможности отображения в логике понятий противоречивой сущности вещей, в том числе и противоречивой природы движения.

Гераклит выразил открытую им противоречивую природу вещей, их диалектику в образах-понятиях. В этом заключается недостаток его способа мышления, но в то же время и его достоинство. Дело в том, что художественный образ при всей его многозначности, «поливекторности» и неопределенности обладает перед понятием тем преимуществом, что общее и единичное, противоположности вообще, он бывает способен передавать одновременно и вместе. Гераклит великолепно использовал смысловые и эмоционально-впечатляющие возможности наглядных образов, художественных сравнений и аналогий.

Облекая свои философские идеи в художественные образы и наглядные символы, он придал последним характер того, что называют смыслообразами. Настаивая на противоречивой природе вещей и стремясь к адекватному словесному воспроизведению этого противоречия, Гераклит во имя открытой им истины нередко прибегал к парадоксам и замысловатым оборотам речи, что, как известно, вызвало недовольство со стороны Аристотеля.

Из сказанного выше очевидно, что «смыслообразы» и парадоксы Гераклита вполне соответствуют стилю его мышления, органически связаны с его «мыслительной методологией»; они не просто продукт «интуитивно неосознанного» способа мышления, как полагают одни ученые, или следствие его «наивности», как считают другие. Гераклита меньше всего можно отнести к числу тех, кто (выражаясь его словами) не понимает того, о чем говорят (B 19), или говорит «подобно спящим» (B 73).

Глава пятая
ПИФАГОРЕИЗМ

Школа пифагорейцев возникла в конце VI в. до н. э. в так называемой Великой Греции (т. е. в греческих полисах Южной Италии и Сицилии). Она просуществовала около двух столетий — до второй половины IV в. до н. э., когда фактически слилась со школой Платона.

Пифагорейский союз был очень многочисленным по своему составу. Наиболее значительные его представители — Пифагор (ок. 580—500 до н. э.) — основатель союза, Филолай (V в. до н. э.), давший первое письменное изложение учения пифагорейцев, и Архит (IV в. до н. э.) — философ, математик и государственный деятель, общавшийся с Платоном.

Пифагорейцы находились под влиянием религиозных представлений орфиков, от которых они заимствовали учение о бессмертии человеческой души и ее посмертных переселениях из тела в тело (не только в человеческие, но и в животные и даже растительные). Усиливая моральный элемент этих религиозных представлений, пифагорейцы обосновывали необходимость «очищения» души, ее духовного совершенствования, чтобы тем самым облегчить и максимально сократить ее последующие переселения. Средством такого очищения они считали науку, прежде всего математику.

Пифагорейцы сделали огромный вклад в развитие математики. Превращением геометрии (как и арифметики, хотя, по-видимому, в меньшей степени) в теоретическую, дедуктивную науку, какой она стала в Древней Греции, в наибольшей мере мы обязаны именно пифагорейцам.

В эволюции пифагорейского учения занятия науками — математикой, астрономией, акустикой, медициной — играли все большую роль.

В особенности занятия пифагорейцев математикой привели их к подчеркиванию огромной и даже решающей роли чисел (и геометрических фигур) в познании. Наиболее глубокие идеи высказал здесь Филолай: «Все познаваемое имеет число. Ибо без последнего невозможно ничего ни понять, ни познать» (Стобей, Ecl. 1, 21, 7b). Стало быть, познаваемость мира основывается, по Фи-

лолаю, на числах. Виднейший представитель пифагореизма впервые в истории философии высказал идею математического естествознания: «Природа числа есть то, что дает познание, направляет и научает каждого относительно всего, что для него сомнительно и неизвестно... Если бы не было числа и его сущности, то ни для кого не было бы ничего ясного ни в вещах самих по себе, ни в их отношениях друг к другу...

Можно заметить, что природа и сила числа действует не только в демонических и божественных вещах, но также повсюду во всех человеческих делах и отношениях, во всех технических искусствах и в музыке» (16, ч. 3, стр. 34). Число, по убеждению Филолая, не может заключать в себе никакой лжи (там же).

Даже опираясь на те немногие источники, которые дошли до нас, можно прийти к заключению, что пифагорейская доктрина эволюционировала в направлении к идеализму, отрывая числа от вещей и даже противопоставляя их друг другу. «Так называемые пифагорейцы, — писал Аристотель, — занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей. Но в области этих наук числа занимают от природы первое место, а у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит, — больше, чем у огня, земли и воды, например такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же... Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей» («Метафизика», I, 5, 985 b 23—986 a 2; 9, стр. 26—27). Идеалистическая тенденция еще более очевидна в их утверждении, что «вещи существуют по подражанию числам» («Метафизика», I, 6, 987 b 11—12; 9, стр. 29).

Таким образом, в целом для пифагореизма характерно преобразование мифологического мировоззрения в философское. Причем в этом преобразовании первостепенная роль принадлежала науке, прежде всего математике, хотя, по словам Ленина, у пифагорейцев имеется

«связь *зачатков* научного мышления и фантазии à la религии, мифологии» (3, т. 29, стр. 225).

Убеждение пифагорейцев в определяющей роли чисел непосредственно связано с их учением о *противоположностях,* присущих, по их мнению, всему существующему. Пифагорейцы признавали десять пар противоположностей: *предел* и *беспредельное, нечет* и *чет, единое* и *множество, правое* и *левое, мужское* и *женское, покоящееся* и *движущееся, прямое* и *кривое, свет* и *тьма, хорошее* и *дурное, квадратное* и *разностороннее.* Как видим, среди пифагорейских пар противоположностей имеются математические, физические, биологические и этические. И хотя число их ограничено, они охватывают почти всю сферу действительности, природной и человеческой. В них подмечены многие ее существенные, и даже определяющие, стороны. Однако противоположности эти статичны, они просто перечислены.

Из всех пифагорейских противоположностей наиболее значительна — с точки зрения истории диалектики и истории философии вообще — противоположность предела и беспредельного. По сообщению Диогена Лаэртского (VIII, 85), вся природа, согласно Филолаю, есть сочетание беспредельного и предела. Эта противоположность имеет принципиальное значение, поскольку предел есть выражение познаваемости, а беспредельное — его противоположности — непознаваемости. Как писал Филолай: «Ложь и зависть присущи природе беспредельного, бессмысленного и неразумного» (16, ч. 3, стр. 36).

Можно сказать, что пифагорейская противоположность предела и беспредельного — это по существу первая формулировка противоположности *рационального* и *иррационального.* Предел означает познаваемость мира, осуществляемую в различных числовых закономерностях, открытых пифагорейцами, особенно в геометрии (например, известная всем теория Пифагора), а также в акустике (например, зависимость высоты тона звучащей струны от ее длины). Беспредельное же как выражение иррационального тоже имело свою математическую иллюстрацию в открытой пифагорейцами несоизмеримости стороны квадрата и его диагонали. В пифагорейской категории беспредельного можно усматривать связь с хаосом Гесиода и апейроном Анаксимандра.

В своих максимальных масштабах категория предела объясняет и мир в целом, который древнегреческие философы именовали *космосом* (kosmos). Это древнегреческое слово имело множество значений, в том числе «надлежащая мера», «упорядоченность», «порядок», «строение», «устройство», «небесный свод», «люди» (а в переносном — и «украшение», «наряд»). Не ясно, кто впервые стал обозначать этим словом мироздание, возможно Филолай. Употребив это слово по отношению к миру в целом, он, надо полагать, хотел подчеркнуть, что мир, или космос, не беспредельный хаос, а некий высший порядок, который с необходимостью должен иметь свои пределы. Следует подчеркнуть в этой связи, что космология всех античных философов, за исключением атомистов, — это космология ограниченного в пространстве, и притом единственного, мира.

Идея космоса, подчиненного строгому порядку (т. е. идея, близкая к гераклитовскому учению о логосе), порядку, который в принципе может быть сформулирован математически, стала одной из первых идей научной астрономии (реализованной, однако, лишь в эпоху Коперника — Кеплера — Ньютона).

Диалектическая идея космоса как единого вселенского организма получала у пифагорейцев одновременно и эстетическое и мифологическое выражение как идея некоей высшей гармонии, звуки которой слышат особо одаренные люди. Идея гармонии опиралась на акустические открытия пифагорейцев, установивших числовые отношения, характерные для кварты, квинты и октавы. Однако эти отношения были экстраполированы на весь космос, превращавшийся таким образом в некий громадный музыкальный инструмент. Способствовали этому идеалистические тенденции пифагорейцев, которые, по словам Аристотеля, «все небо [признали] гармонией и числом» («Метафизика», I, 5, 986 a 3).

Таким образом, глубоко рациональная мысль пифагорейцев о роли математических отношений во всей действительности оказывалась деформированной под воздействием религиозно-мифологического мировоззрения и зарождавшегося идеализма. Весьма показательна в этом отношении мысль Филолая, согласно которой из всех чисел следует предпочесть декаду (десятку), ибо она «есть начало (первооснова) божественной, небесной и

человеческой жизни... Без нее же все беспредельно, неопределенно и неясно» (16, ч. 3, стр. 37).

Однако, несмотря на все фантазии пифагорейцев, невозможно пройти мимо их вклада в историю античной философии и диалектики. По существу они первыми поставили проблему математических отношений и обратили внимание на категорию числа. С этим, хотя и не только с этим, связано то огромное влияние, которое их воззрения оказали на Платона.

Глава шестая
ЭЛЕАТЫ

Элейская школа древнегреческих философов, деятельность которой относится к концу VI — первой половине и середине V в. до н. э., значительно способствовала развитию диалектического мышления. В постановке задач философского исследования эта школа руководствовалась метафизическими мотивами. Тем не менее выдвинутые ею проблемы стучались в дверь диалектической методологии.

Наиболее интересными для нас представителями этой школы были Пармепид (ок. 540—470 до н. э.) и Зенон (ок. 490—430 до н. э.). Свои учения они противопоставляли объективной и познавательной диалектике Гераклита. Однако ими были явно или неявно поставлены такие проблемы пространства, времени и движения, которые порождали в каждую последующую эпоху различные математические, физические, психологические и тому подобные концепции. Среди этих концепций имеется немало либо несомненно диалектических, либо подводящих к диалектическим воззрениям на пространство, время и движение.

Учение элеатов о пространстве, времени и движении нередко называют отрицательной диалектикой в смысле учения, преследующего метафизические цели, но объективно стимулирующего диалектические взгляды. Близким к этому смыслу, хотя и не тождественным ему, было значение этого термина у Гегеля. Заметим, что столкновение прямо противоположных воззрений, имевшее место в истории споров о движении, уже само по себе носило диалектический характер. Однако эту борьбу противоположностей в развитии учения о движении видели далеко не все исследователи теории элеатов, или же если видели, то неверно эту борьбу истолковывали.

Имеются разногласия уже по поводу исторической взаимосвязи учений элеатов и Гераклита. Дошедшие до нас свидетельства действительно оставляют возможность для различных выводов на этот счет. На этом основании Э. Целлер, например (в своей «Истории греческой фило-

софии»), увидел в учении Парменида прямой ответ на гераклитовское видение мира. К. Рейнгардт, наоборот, счел воззрения Гераклита ответом на элейский образ мышления. Многие другие исследователи вообще отрицают, что Гераклит и Парменид могли знать что-либо о взглядах друг друга. Мнение Целлера, пожалуй, более приемлемо, во всяком случае оно облегчает понимание внутренней логики развития мысли древних греков и той объективной роли в развитии диалектики, которую сыграли элеаты. Впервые подлинную логическую взаимосвязь противоположных учений элеатов и Гераклита вскрыл В. И. Ленин (см. 3, т. 29, стр. 234).

Изучая историю античной философской мысли, Ленин специально выписал по этому поводу следующую мысль Гегеля: «Говоря об элеатской школе, Гегель говорит о *диалектике:* ...«Мы находим здесь» (in der eleatischen Schule *) «начало диалектики, т. е. именно чистого движения мышления в понятиях; и вместе с тем противоположность между мыслью и явлением или чувственным бытием...»» (3, т. 29, стр. 226). Гегель показал отрицательную диалектику элеатов, выразившуюся через противопоставление рационального мышления чувственному познанию. Противопоставление мышления о вещах чувственному их восприятию и опирающимся на это восприятие мнениям было лейтмотивом теоретических исследований элеатов. «Знание» против ложного «мнения» (рациональная истина против чувственных заблуждений) — такова антитетика, пронизывающая философию Парменида и Зенона. Эта антитетика доводится до методологического противопоставления друг другу неподвижной (неизменной) сущности и подвижной (изменчивой) эмпирической видимости, а значит — косвенно — метафизики в ее наиболее раннем и примитивном виде и диалектики в той ее космологической форме, которую она приобрела у Гераклита.

Впрочем, онтологическая метафизика Парменида и его последователей не столь уж проста. Первый из трех основных тезисов элейского философа относительно выбора единственно верного «пути познания» гласил: «Следует всегда мыслить и говорить, что только сущее есть,

---

* В элеатской школе. — *Ред.*

и это есть бытие, но небытия нет» *. Иногда в этом тезисе видят всего лишь плоскую тавтологию. Более правильным будет оценить его как полемическое высказывание против гераклитовской онтологии становления, так что смысл этого положения примерно таков: бытие существует, но не существует исчезновения бытия, перехода его в небытие, ибо все что есть, каким бы оно ни было, есть все же бытие, и никак не иначе. Этот ход мыслей опирается на смутно предвосхищаемый Парменидом формальнологический закон тождества, который находит здесь онтологическое применение. (Заметим в скобках, что далеко не всякая онтологизация закона тождества метафизична.) У Парменида онтологический смысл тезиса «бытие есть, небытия нет» в исторических условиях его времени *раздваивался*. С одной стороны, он заключался в отрицании «текучести» гераклитовского бытия, поскольку Парменид полностью отвергал истинность явлений, либо же, возможно, признавал их относительную истинность применительно только к миру вещей, возникающих из «огня» и затем гибнущих (но не к сущностному миру самого «огня», который у Гераклита в еще большей степени, чем «неогненные» порождения этого «огня», был полон движения!). С другой стороны, в обсуждаемом тезисе Парменида было скрыто указание на непреходящий, вечный характер объективной действительности, т. е. на инвариантность, как выражаются в наши дни, основы бытия, при всех видимых и в этом смысле бесспорных переменах всегда и во веки веков остающейся самой собой.

В какой мере эта вторая сторона тезиса о бытии бытия и небытии небытия присутствовала в учении Парменида, определить ныне уже трудно, но сбросить со счетов ее было бы столь же неверно, сколь и свести всю проблему только к ней. Однако нельзя упустить из виду свойственное Пармениду (а затем, по-видимому, и Зенону) ошибочное неразличение неуничтожимости и вечности реальной действительности, инвариантности ее объек-

---

* Второй тезис Парменида — «мышление и бытие есть одно и то же» — не только означал наивную веру во всемогущество познающей мысли, но и имел нечеткий онтологический смысл, который повел в конце концов к идеалистическим выводам. Третий его тезис отрицал множественность мира и метафизически абсолютизировал его единство (см. 16, ч. 2, стр. 6, 26, 27).

тивной основы и физической неподвижности. Отсюда вел прямой путь к метафизике, поскольку указанное неразличение было следствием гипостазирования абстракции чистого бытия.

Теперь нам трудно определить и точный характер трактовки мира чувственных явлений Парменидом, а затем Зеноном: явления могут быть и проявлениями истинного бытия, хотя и затемненными, но они же могут быть всего лишь иллюзорной видимостью. Историко-философская традиция приписывает элеатам вторую из названных интерпретаций чувственного мира, но, если даже это и верно, возможности для разночтений не исчезают: ведь видимость может быть понята как пелена обмана, не имеющая с сущностью ничего общего, но ее можно счесть и ступенью к явлениям, тесно связанным с сущностью.

Как бы то ни было, элеаты выступили с острой критикой наивного доверия к чувственному созерцанию и уже этим способствовали будущей постановке диалектических проблем соотношения разума и ощущений у Аристотеля и позднейших философов. Критика элеатами эмпирической убежденности в существовании движения, перемен, прерывности, множественности, так же как и критика обыденных представлений о характере этих феноменов, опиралась на тезис о недопустимости противоречий в рассуждениях (хотя и нет свидетельств о том, что логический закон противоречия был уже сформулирован элеатами или их современниками). Эта критика указывала на действительные трудности рационального осмысления познавательного содержания ощущений, на препятствия для понятийного усвоения многообразия и движения. «Зенон, — читаем мы в «Философских тетрадях» Ленина, — и не думал отрицать движение как «чувственную достоверность», вопрос стоял лишь... об истинности движения...» «Сие можно и должно *о б е р н у т ь:* вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий» (3, т. 29, стр. 230). Проблема выражения движения в логике понятий, бесспорно, глубоко диалектическая. И не случайно, что, исследуя ее, элеаты помимо своего желания развили *отрицательную диалектику,* несмотря на то что их исходные посылки были метафизическими.

Остроумное исследование элеатами противоречий понятий множественности и движения сыграло положитель-

ную роль в истории диалектической мысли. Уже Гегель указал на большое значение изысканий Зенона Элейского для диалектики понятий. Однако только классики философии марксизма раскрыли подлинный смысл этих изысканий и вытекающие из них уроки. Их выводы были подтверждены в XX в. логико-математическими исследованиями.

Вся теоретическая деятельность Парменида и Зенона была полемической. Гераклитовская диалектика логоса и пифагорейская антитетика понятий нашли в лице элеатов яростных противников, и возникший спор быстро приобрел значительную остроту. Это видно уже из известного фрагмента философской поэмы Парменида «О природе», в которой автор различал три разных «пути» познания: первый из них истинный (позиция Парменида: бытие есть, а небытия нет), а два остальных неистинные (точка зрения пифагорейцев: есть и бытие и небытие; воззрение гераклитовцев: бытие и небытие суть одно и то же и постоянно переходят одно в другое).

Так расскажу я тебе (внимательно выслушай слово),
Можно представить себе, какие пути изысканья.
Первый путь: есть бытие, а небытия вовсе нету;
Здесь достоверности путь, и к истине он приближает.
Путь же: есть небытие, и небытие неизбежно,
Путь этот знанья не даст. Тебе я о том объявляю.
Небытия ни познать (непостижимо) не сможешь,
Ни в слове выразить...
...Одно существует
Лишь бытие, а ничто не существует. Обдумай
Это — и ты избежишь дурного пути изысканья,
Также второго пути, что измышляют невежды,
Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые.
Вздорный народ! Бытие и небытие тем же самым
И не тем самым зовут. И путь во всем видят обратный
(4, стр. 49—50).

Полемическая направленность концепции элеатов определила необходимость разработки ими детальной аргументации, что в свою очередь потребовало интенсивного анализа категорий бытия и небытия, единства и множества, покоя и движения, прерывности и непрерыв-

ности, конечности и бесконечности; правда, философский понятийный аппарат и уровень математического мышления в то время были еще слишком неразвиты, и существенного успеха от этого анализа в положительном плане ожидать было нельзя. Успеха удалось достигнуть в другом отношении: были основательно поколеблены как бесспорность обыденного сознания, так и очевидность чувственного восприятия, и поставлен вопрос о необходимости рациональных доказательств для самого, казалось бы, общепризнанного и очевидного. Это привело к выявлению глубокой диалектической проблематики движения, пространства и времени.

Основная полемическая аргументация элеатов развита в знаменитых доказательствах (логосах) или «трудностях» (апориях) Зенона. Современники приписывали ему сорок доказательств правоты учения Парменида о том, что мир един, а множественности в сущности вещей быть не может, и пять доказательств в пользу тезиса, что изменчивость и движение подлинному бытию не присущи. Из всех этих доказательств и апорий до нашего времени дошли девять, из них пять донесены до нас сочинениями Аристотеля.

Судя по свидетельствам древних, Зенон Элейский видел свою задачу в том, чтобы показать «неистинность» чувственного восприятия множественности вещей и их движения. Для реализации этой задачи достаточно было показать противоречивость утверждений о множественности и движении, т. е. несовместимость их с разумом, мыслью, а значит, и с бытием, которое, согласно второму тезису Парменида, тождественно мысли.

Рассмотрим сперва доказательства Зенона против дискретности и множественности, сосредоточив внимание на главном из них. Содержание основного рассуждения Зенона о категориях единства и множества, конечности и бесконечности дошло до нас в разных интерпретациях. Наиболее распространенное из них — рассуждение, которое сводится к утверждению, что при допущении истинности существования множества и прерывности равно возможны следующие два логически друг другу противоречащих положения: 1. Каждая из множества вещей не имеет величины и 2. Множество по своей величине бесконечно. Стремясь доказать, что подлинное

бытие не может быть множественным и содержать в себе множественности, Зенон утверждал, что здесь одинаково правильными оказываются тезис этой антиномии: «Множество есть ничто» и ее антитезис: «Множество есть бесконечность (т. е. бесконечное нечто)». Вначале Зенон доказывает, что то, что делится, бесконечно делимо. Если вещей «столько, сколько есть, то число их ограниченно. Если существует много [вещей], то сущее [по числу] беспредельно. Ибо между [отдельными] существующими [вещами] всегда находятся другие [вещи], а между этими опять другие. И таким образом сущее беспредельно [по числу]» (16, ч. 2, стр. 86). Зенон полагал, что результат бесконечного деления существует как вполне определенный и в конечном итоге деление приведет к далее неделимым единицам, которые будут либо равными нулю, либо не будут равными нулю. В первом случае Зеноном доказывался тезис, во втором случае — антитезис.

Тезис доказывается следующим образом: множество есть совокупность неделимых, равных нулю. Но бесконечная сумма нулей есть нуль, т. е. ничто. Поэтому вещь, будучи множественной, не имеет величины.

Антитезис доказывается следующим рассуждением. Если неделимые, из которых состоит вещь, не равны нулю, то, так как вещь может состоять только из бесконечного множества неделимых, она имеет бесконечные размеры, ибо бесконечная сумма не равных нулю слагаемых непременно также бесконечна (в действительности, как теперь известно, дело так не обстоит).

Возникает логическое противоречие: «Таким образом, если сущее множественно, то оно должно быть и малым и большим: настолько малым, чтобы [вовсе] не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным» (16, ч. 2, стр. 85). Впрочем, как укажем ниже, рассуждение Зенона с современной точки зрения большой доказательной силой не отличается. Поскольку не только во времена Зенона, но и более двух тысяч лет спустя не было известно понятие меры точечного множества, долгое время в математическом плане оставалась нерешенной проблема: как непрерывное и протяженное может слагаться из дискретных и непротяженных элементов? Хотя в онтологическом плане она решалась в пользу тезиса о том, что из ничего не складывается нечто, но как раз

этот план в данном случае отрицался элеатами, и доказательство надо было вести в чисто логическом аспекте *.

И все же рассуждение Зенона весьма глубоко: оно указывает на трудности постижения диалектики континуума. Спустя почти две с половиной тысячи лет при разработке так называемой наивной теории множеств логики и математики стали снова размышлять над парадоксальной ситуацией, как из нульмерных точек может сложиться имеющая измерение величина, как возможно существование «одинакового» количества точек на различных по длине отрезках. Последняя ситуация следует из того, что возможны такие отрезки, у которых любую точку одного из них можно поставить во взаимооднозначное соответствие с некоторой точкой другого отрезка, заведомо большего, и наоборот. Это и означает, что по «числу» имеющихся в обоих отрезках точек их следует признать равными, хотя по длине они не равны (у них разные меры). Для разрешения подобных трудностей пришлось ввести понятия интуитивных мощностей, эквивалентности и меры множеств, существенно отличающиеся от прежних представлений об аналогичных характеристиках множеств. Эти новые понятия свободны даже от требования, чтобы множества были счетными.

Кроме того, рассуждение Зенона против множественности указывало на проблему соотношения актуальной бесконечности и бесконечности потенциальной. Дело в том, что неявно Зенон исходил из того, что бесконечный в потенции процесс деления может привести к актуально бесконечному множеству неделимых. С современной точки зрения подобное представление логически противоречиво и неприемлемо. Все размышления вокруг этой проблемы можно без преувеличений считать кладезем диалектических вопросов. В наши дни распространение конструктивных направлений в математике открыло новые горизонты анализа рассуждения Зенона против множественности вещей.

Наибольшее внимание Зенон уделил доказательству невозможности движения вещей. Это знаменитые апории

---

* Другой вариант рассуждения Зенона о невозможности установления того, имеет ли или не имеет величину множество, исходил из ложного отождествления (оно было выдвинуто пифагорейцами) единицы числового ряда с геометрической точкой.

движения: (1) «Дихотомия», (2) «Ахилл и черепаха», (3) «Стрела», (4) «Стадион» и (5) «Общее доказательство» невозможности движения.

«Дихотомия» Зенона в наиболее обсуждаемом ныне варианте сводится к такому рассуждению. Движущийся предмет сначала проходит половину своего пути, затем половину остающейся половины, т. е. четверть пути, затем половину еще не пройденной им четверти, т. е. восьмую часть пути, и т. д. до бесконечности. Зенон полагал, что предмет никогда не достигнет конечного пункта своей траектории, с какой бы скоростью он ни двигался. Он никогда не пройдет всего пути (допустим, равного 1), так как любая конечная сумма длин пройденных отрезков пути $^1/_2+^1/_4+^1/_8+...$ никогда не будет равна 1. К тому же, двигаясь по закону, определяемому геометрической прогрессией, движущееся тело никогда не пройдет бесконечного числа «шагов» (16, ч. 2, стр. 82). Это явным образом противоречит чувственным данным о том, что конечный путь хотя бы в принципе всегда будет пройден за конечное время.

Согласно иной интерпретации апории «Дихотомия», прежде чем пройти весь путь, надо сначала пройти его половину, а прежде чем пройти половину, нужно пройти четверть этого пути и т. д. Это рассуждение завершается выводом, что движение по данному пути не могло быть даже начато. Опять получается противоречие между чувственным и рациональным отображениями движения. Совершенно ясно, что оба указанных противоречия имеют гносеологический характер.

Уже в Древней Греции критики Зенона доказывали, что сумма указанного выше ряда равна 1, т. е. как раз всей траектории пути. Греки знали предел этой суммы и умели его доказывать (например, методом исчерпывания). Однако вряд ли можно полагать, что Зенон не знал предела суммы этого ряда и потому выдвинул апорию «Дихотомия». Зенон, вероятнее всего, ставил вопрос не о том, возможна ли и достижима ли подобная сумма ряда, а о том, *как* именно она возможна. Точнее говоря, дело здесь не в том, чтобы определить предел такой суммы, а в том, как устранить противоречие между «логикой движения» и таким определением, — противоречие, вопреки которому все же получается верный результат. Это и есть не финал

проблемы, «как возможно» прохождение всего отрезка, а лишь ее начало.

Эту проблему Аристотель попытался решить за счет различения действительности и возможности. Согласно Аристотелю, Зенон не принял во внимание различия между возможностью и действительностью: незачем пытаться разделить время и путь движения на бесконечное число интервалов и отрезков, — актуально, т. е. в действительности, время и пространство непрерывны, хотя в возможности они прерывны (делимы). Кроме того, Аристотель указывал, что, дробя на все более мелкие части траекторию пути, не следует забывать делать это и со временем движения, так что для прохождения любого малого отрезка пути «найдется» и соответствующий интервал времени.

Новейшие авторы, исследовавшие этот парадокс (апорию) на страницах журналов «Mind» и «Analysis», добавляют к этому обстоятельству и своего рода психологическое соображение. Оно состоит в том, что, по мнению этих авторов, Зенон совершенно искусственно ввел «ускользающую цель», ибо он проводит деление траектории движения так, что получаются все более уменьшающиеся отрезки, а в таком делении не было ни малейшей необходимости.

В современных работах по методологии математики проблема Зенона «Дихотомия» формулируется как проблема обоснования интегральных операций, противоположных операциям дифференциальным. Например, если по какому-то закону конечный отрезок расчленяется на потенциально (или актуально) бесконечную последовательность (или множество), то вопрос в том, *как* обосновать обратные операции, которые по последовательности или множеству давали бы первоначальный отрезок. Эти вопросы составляют проблематику математического анализа и теории точечных множеств.

Апория «Ахилл и черепаха», приписываемая, между прочим, Диогеном Лаэртским не Зенону, а Пармениду, состоит в утверждении, что бегущий Ахилл (для упрощения допустим, что он движется в два раза быстрее черепахи) не сможет догнать ползущей перед ним в том же направлении черепахи, потому что, пока он достигнет места, занимаемого ею в тот момент, когда он начал свой бег, она успеет уже от него отползти, а пока он добежит

до ее нового местоположения, она проползет вперед еще немного, пусть и очень малую «крупицу» пути, и так далее без конца.

Некоторые комментаторы высказывают мнение, что апория «Ахилл и черепаха» противоположна апории «Дихотомия», ибо Зенон полагает теперь в отличие от прежней апории, что сумма бесконечного числа конечных по размерам слагаемых непременно должна быть бесконечной. Но апория «Ахилл и черепаха» не требует, чтобы черепаха убежала далеко вперед от Ахилла: в ней утверждается, что, если Ахилл и приближается к черепахе, он, однако, не в состоянии ее настигнуть, хотя расстояние между ними делается все меньше и меньше. Поэтому утрачивает силу упрек Зенону, будто он, считая, что сумма членов бесконечно численного ряда для черепахи больше любого ранее заданного предела, забыл принять аналогичное (пусть столь же ошибочное) допущение для численного ряда движения Ахилла.

По сути дела апория «Ахилл и черепаха» ставит ту же проблему, что и апория «Дихотомия», только в несколько более усложненной форме. Зенон, по-видимому, знал пределы сумм рядов 1, $^1/_2$, $^1/_2{}^2$ ... и $^1/_2$, $^1/_2{}^2$ ... которыми могут описываться условия движения соответственно Ахилла и черепахи (ряд для черепахи не имеет члена, равного 1), и поэтому вычисление точки, в которой Ахилл догонит черепаху, вряд ли составляло проблему. Подобную задачу он мог решить и чисто алгебраически. Однако это не было бы ответом на вопрос: *как* может Ахилл догнать черепаху, если они, он и она, будут подчиняться заданным условиям движения? Поэтому Аристотель ни в коей мере не преодолел трудности, говоря, что для этого надо «позволить» Ахиллу догнать черепаху. Вся проблема и состоит, собственно, в том, как это можно «позволить» *обоснованно*.

Ахиллу, конечно, можно было бы «позволить» догнать черепаху, изменив условия движения. Но тогда бы не было и проблемы. А задача состояла не в том, чтобы избавиться от проблемы, обойдя ее, а в том, чтобы *разрешить* ее. Для этого-то она и была выдвинута Зеноном.

В наше время данная апория излагается в теоретико-множественной трактовке и получает разрешение с позиций теории множеств в работах Б. Рассела, А. Грюнбаума

и других логиков и математиков. Так, обращая внимание на трудность, состоящую в том, что, если мы не можем эффективно определить, как будет достигнут последний завершающий этап последовательности отрезков пути Ахилла, мы не можем считать эту последовательность счетной и актуально завершенной, Грюнбаум преодолевает эту трудность следующим образом. Он прибегает к понятию канторовского континуума точек, в котором крайние, замыкающие его точки вполне правомерны. Поэтому «отсутствие в прогрессии последнего подынтервала, в ходе которого будет завершено движение, не является помехой существованию более позднего, чем все подынтервалы, момента, который и будет завершающим моментом движения» (128, p. 208; ср. 129, p. 134, а также 79, стр. 180) *. Здесь существенное значение имеет отнесение подынтервала и момента движения к *разным* категориям.

Однако теоретико-множественная трактовка разрешает одни, прежние трудности за счет введения новых, еще более трудных проблем. Одна из таковых как раз состоит в том, *как* непротиворечивым образом представить *завершение* движения, описанного незавершающейся бесконечной последовательностью элементов. Оригинальный выход из этой трудности и был предложен Грюнбаумом. Однако он не устраняет общих гносеологических трудностей, связанных с теорией множеств, которые мы уже не будем здесь разбирать.

Самое интересное доказательство Зенона против истинности движения содержится в апории «[Летящая] стрела», которая, по мнению Ш. Ренувье, была задумана прямо в противоположность «Дихотомии» и «Ахиллу», поскольку предполагает наличие далее неделимых элементов движения, а предыдущие апории исходят из отрицания таковых. Парадоксами «Дихотомия» и «Ахилл» Зенон по сути дела показывает, что отображение движения в логике понятий невозможно, если при описании движения пользоваться абстракцией потенциальной бесконечности. Посредством апории «Стрела» Зенон подводит к заключению о невозможности отображения движения с помощью абстракции актуальной бесконечности.

---

* Впрочем, концепция Грюнбаума несколько страдает от метафизического непонимания принципов теории отражения.

Философ утверждает, что мысль о полете стрелы приводит к недопустимым логическим противоречиям, а потому движение в сущности вещей невозможно. Содержание аргумента, если отвлечься от позднейших интерпретаций, таково: в каждый момент своего движения стрела занимает определенное место в пространстве и не выходит за его пределы, а следовательно, покоится в нем. Это же самое может быть сказано и относительно любого другого момента полета стрелы; значит, она покоится на всем протяжении полета; однако, согласно условию, она не покоится, а движется.

Впоследствии Гегель истолковал эту апорию в смысле утверждения, что в каждый момент движения любая точка стрелы находится и не находится в одной и той же точке пространства (см. 41, т. 2, стр. 66, и 42, т. IX, стр. 241). Такая интерпретация Гегелем зеноновской апории вызвала обширную полемическую литературу. Впрочем, споры вокруг апории «Стрела» начались еще в античности. Среди разных мнений, высказанных о ней, выделяются рассуждения Аристотеля. Он верно указал на одну из метафизических по духу ошибок, которые Зенон допустил при ее конструировании. Ленин писал: «... ответ Аристотеля: ошибка от допущения, будто «время состоит из отдельных теперь»» (3, т. 29, стр. 233). Действительно, моменты времени и точки пути — это не физические объекты, а математические идеализации, которым в реальном мире соответствуют лишь приблизительные прообразы *. Наиболее глубокий диалектический смысл этой проблемы структуры механического движения и его познания, которая скрыта в апории «Стрела», впервые в истории диалектики был указан Лениным. Вот его известное высказывание по этому поводу: «Движение есть нахождение тела в данный момент в данном месте, в другой, следующий, момент в другом месте — таково возражение, которое Чернов повторяет (см. его „Философские этюды“) вслед за *всеми* „метафизическими“ противниками Гегеля.

Это возражение *неверно:* (1) оно описывает *результат* движения, а не *само* движение; (2) оно не показывает,

---

* Математической идеализацией является и понятие «математическая точка», что особенно ясно видно на фоне современных квантовомеханических представлений.

не содержит в себе *возможности* движения; (3) оно изображает движение как сумму, связь состояний *покоя*, т. е. (диалектическое) противоречие им не устранено, а лишь прикрыто, отодвинуто, заслонено, занавешено» (3, т. 29 стр. 232).

Ленин обращает здесь внимание прежде всего на существенное различие между движением как реальным процессом и его абстрактно-геометрическим «результатом». В приведенном ленинском рассуждении речь идет не о результатах полета стрелы в смысле приближения к конечной цели движения или же поражения этой цели и т. д., а о «результатах» в смысле условных гносеологических остановок, позволяющих зафиксировать пребывание движущейся материальной точки в каждый «момент», т. е. в точку времени ее движения, в некоторой, каждый раз новой, точке своего пути. Пока не принимают во внимание принципов диалектического отражения и *отождествляют* реальное физическое движение с названными геометрическими «результатами», апория «Стрела» остается неразрешимой. Такое отождествление означает, что гносеологическую *фиксацию* ошибочно принимают за физический *покой,* что ведет к заблуждениям. Из такой фиксации логически не вытекает ни покоя, ни движения стрелы (точнее говоря, фиксация может иметь место в равной мере и при покое и при движении тела). Можно сказать и так: Зенон ошибочно отнес к точкам и моментам те рассуждения, которые были бы верны только для отрезков пути и интервалов времени (верно, что неизменность положения тела в интервале времени говорит о его неподвижности, но неверно утверждать о неподвижности тела в случае неизменности его положения в моменте). Иное дело, что возможна логически непротиворечивая интерпретация точек и моментов как потенциально бесконечно малых отрезков и интервалов, о чем у нас писали Ю. А. Петров и некоторые другие авторы (см. 81).

Далее из ленинского высказывания вытекает, что акт подмены реального физического движения его математической абстракцией, коль скоро мы абсолютизируем этот акт и останавливаемся в познании на полученных при этом абстракциях, лишает нас возможности исследовать динамику движения и его *объективно*-диалектические, а именно *динамические* противоречия, остающиеся за пределами чисто геометрических схем. Эти последние

противоречия оказываются как бы прикрытыми «занавесом» тех гносеологических абсолютизаций, о которых шла речь выше.

Таким образом, апория «Стрела» есть плод возникающей при описании движения односторонности расчленения процесса на «конечные элементы» и последующей констатации таковых с помощью идеализирующих абстракций. Данная апория есть продукт диалектически противоречивого соотношения между противоречиями объективного движения, с одной стороны, и их несовершенным отражением в сознании, полученным посредством констатации расчлененных и «застывших» элементарных ситуаций процесса движения — с другой (см. подробнее 76, стр. 102—104).

Возникает вопрос о существовании и характере тех *субъективных,* т. е. познавательных, противоречий, на которые невольно указывала зеноновская «Стрела». И на этот вопрос ответ дан Лениным в его «Философских тетрадях», и ключом к ответу опять же служат принципы теории отражения. Ленин положительно оценил догадку Гегеля о противоречивости понятийного осознания движения, а также его положение, что «непрерывность пространства и времени... именно и делает возможным движение» (3, т. 29, стр. 232), потому что «движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства)» (3, т. 29, стр. 231). Ленин видит корни диалектических противоречий познания движения в трудностях отражения в прерывных понятиях взаимосвязи объективной прерывности и непрерывности пространственно-временны́х форм бытия движущейся материи *. Об этом мы скажем подробнее несколько ниже в связи с зеноновским «Общим доказательством» невозможности движения.

Четвертое рассуждение Зенона против «истинности» движения известно под именем «Стадион», или «Ристалище». Его суть лаконично передана Аристотелем в следующих словах: это «рассуждение относительно движущихся по ристалищу с противоположных сторон по параллельным линиям равных масс с равной скоростью.

---

* Если физической наукой будет твердо установлен факт квантованности реального пространства, а тем более времени, то тогда апория «Стрела» будет выглядеть уже в другом свете.

Одни [из них движутся] от конца ристалища, другие — от середины [его]. В этом случае, думает он, оказывается, что половина [промежутка] времени равна [времени] вдвое большему» (16, ч. 2, стр. 83). Здесь имеется в виду, что за одно и то же время, двигаясь с одинаковой для второй и третьей масс скоростью, эти массы проходят одно и то же расстояние за разное время (по отношению к тому телу, которое движется навстречу данному, расстояние m будет пройдено за вдвое меньшее время, чем такое же расстояние будет пройдено по отношению к первой, неподвижной массе). Тогда, по Зенону, и получается указанный Аристотелем противоречивый вывод о том, что «неделимые» элементы должны делиться. Рациональный момент данной апории сводится к указанию на диалектический характер проблемы соотношения относительного и абсолютного в движении. Причем она, эта апория, еще раз обращает внимание на шаткость мнений, опирающихся на чувственную наглядность.

«Общее доказательство» невозможности движения непосредственно примыкает к диалектической проблематике «Стрелы». В передаче Диогена Лаэртского оно гласит: «Движущееся [тело] не движется ни в том месте, где оно находится, ни в том, где его нет». Оно не движется в том месте, которое оно занимает в данный момент времени, ибо не покидает его; оно не движется в ином месте, ибо его не занимает; следовательно, движение противоречиво и «по истине» его быть не может. Как рационально (в логике понятий) выразить *переход* от одного положения (и состояния) движущегося (и изменяющегося) тела к другому — вот указываемая Зеноном трудность.

По аналогичному поводу Ленин писал: «Улови... момент», вот задача для успешного теоретического отражения беспрестанных изменений вечно движущейся материи. Зенон привел довольно удачный пример трудности «улавливания» перехода одного качественного состояния в другое по мере изменения количественной характеристики. Это его апория «Пшенное зерно», в которой он ставит вопрос о том, что если медимн (мера сыпучих тел) зерна при падении производит шум, то почему бы не произвести шум одному падающему зерну и даже его десятитысячной части?

У Зенона получилось, что рациональное (логическое) отображение движения ведет к формальнологическим

противоречиям и тем самым опровергает «истинность» такового. Ленин указывает на то, что гносеологическая прерывность (Diskontinuität) как бы огрубляет движение, но помимо нее познание вообще невозможно, так что речь может идти только о том, чтобы одни деформирующие и огрубляющие приемы познания заменить другими, менее огрубляющими, хотя полностью освободиться от этого их недостатка невозможно. «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, огрубив, не разделив, не омертвив живого» (3, т. 29, стр. 233), но это не дает никаких оснований для теоретико-познавательного пессимизма.

В апориях Зенона Элейского скрывалось богатейшее содержание. Прежде всего они указывали на диалектические противоречия понятийного отражения объективно происходящих процессов и на приблизительность наших и чувственных и абстрактно-математических представлений о реальном движении, времени и пространстве. Зеноновские апории заключают в себе такие моменты, которые исполняют функции своего рода «красной лампочки», тревожного сигнала, предупреждающего о том, что надо прокладать новые пути для теоретического познания действительности, ибо имеющиеся пути и средства для этого недостаточны. Такую роль эти апории сыграли в истории науки уже не раз. В частности, они привлекли внимание к проблемам соотношения актуальной и потенциальной бесконечности и правомерности перенесения макропонятий на метрику микромира, подобно тому как знаменитая мегарская антиномия «Лжец» привлекла внимание к проблемам логической семантики.

Из анализа элейских апорий вытекает, что сформулированные в них проблемы имеют не только формальнологическую, но и собственно диалектическую природу. Одно здесь нельзя отрывать от другого. К исследованию этих апорий, как подчеркивала С. А. Яновская, будут обращаться вновь и вновь, по мере того как развитие математики, физики и философии будет существенно раздвигать прежние горизонты научного познания.

Глава седьмая
ЭМПЕДОКЛ И АНАКСАГОР

Как уже было выяснено в предыдущих главах, становление философского мировоззрения выражалось, в частности, в углублении идеи субстанциальности, в мысли о таком первоначале, которое не только объясняет генезис, происхождение природы, но и служит первоосновой, всегда скрывающейся в ее явлениях, как бы пребывающей в них. Идея субстанциальности крепла вместе с успехами понятийного мышления, вытеснявшего из философии ассоциативную образность мифологического мировоззрения. А эти успехи в свою очередь способствовали становлению и разработке гносеологической проблематики, в особенности проблемы соотношения чувственной и интеллектуальной деятельности человеческого сознания.

Важнейшей вехой этого магистрального пути развития философии в Древней Греции стала поэма «О природе» младшего современника Гераклита элеата Парменида. В первой части своей поэмы, раскрывающей единственно возможный, как представлялось ее автору, «путь истины», Парменид категорически утверждает, что такой путь может состоять только в деятельности чистого ума, полностью отбрасывающего «опыт привычки», порождаемой чувственной деятельностью человека.

Открытие такого ума (noys) как средоточия понятийного мышления стало эпохальным событием в истории философии, ибо оно указало на главное орудие философского мышления. Однако, с другой стороны, сама увлеченность элеата своим открытием привела его к сугубо рационалистической односторонности, выражавшейся в мысли о том, будто «путь истины» должен полностью исключать чувственное познание. В соответствии с этим Парменид первый из античных философов сформулировал понятие чистого бытия, отрицающее возможность какого бы то ни было небытия. Тем самым автор поэмы «О природе» отверг диалектическую концепцию Гераклита, согласно которой в бесконечной смене и единстве противоположностей проявляется единство бытия и небытия. Парменид признает существование только бытия (и впервые вводит соответствующий греческий термин),

тождественного мысли о нем. Понимаемое таким образом бытие стало синонимом идеи субстанциальности, исключавшей идею становления, генезиса, движения, изменения и развития. Это первое сугубо метафизическое истолкование бытия в древнегреческой философии дано в следующих словах названной поэмы: «Не возникает оно, [бытие], и не подчиняется смерти. Цельное все, без конца, не движется и однородно. Не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем. Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?» (5, стр. 13).

Последующие древнегреческие философы не могли не считаться с идеями Парменида в своем объяснении природной действительности. Виднейшим из этих мыслителей был Эмпедокл. Он жил в Сицилии в первой половине V в. до н. э., испытал влияние Парменида и пифагорейцев. Эмпедокл также написал поэму «О природе» (и поэму «Очищения»). В мировоззрении их автора немало мифологической образности, антропо- и социоморфического аналогизма. Однако основное направление его философского мышления состоит в поисках такого понимания бытия, которое объясняло бы рождение и изменение природных процессов, как и возникновение космоса и главные этапы этого процесса.

Подлинное бытие, согласно Эмпедоклу, составляют четыре неизменные, как ему представлялось, стихии, давно уже принятые в натурфилософской традиции, — земля, вода, воздух и огонь. Он называл их корнями всего существующего (лишь впоследствии появился термин «стихия» — stoicheon). То, что люди считают возникновением, изменением, исчезновением, в действительности представляет собой лишь все новые и новые соединения и разъединения одних и тех же корней. Их различные количественные сочетания друг с другом и порождают все бесконечное многообразие предметов и явлений природы.

Изложенные мысли Эмпедокла с точки зрения развития методологии древнегреческой философии имеют два аспекта. С одной стороны, поскольку Эмпедокл объяснял природу, сводя любые ее сложные образования к неким максимально простым и неизменным элементам, такое объяснение было выражением зарождавшейся в Древней Греции метафизической методологии, которая в обобщенном виде была сформулирована в первой части поэмы Парменида. С другой стороны, поскольку в этом учении

предвосхищена идея химического элемента, в нем можно усмотреть и диалектику количественных изменений, приводящих к качественным превращениям. Другая стихийнодиалектическая тенденция мировоззрения Эмпедокла — тенденция, наиболее ярко выраженная у Гераклита, — порождена указанным выше антропоморфным и социоморфным аналогизмом. Так, Эмпедокл нередко трактует элементы как обладающие чувственно-мыслительным качеством. С этой точки зрения они уже не мыслятся как совершенно равноправные субстанциальные первоосновы. Огонь как наиболее активный элемент противопоставляется всем остальным как более пассивным. Иногда Эмпедокл рассматривает эти элементы как противоположные, исходя из иного принципа деления — на активные огонь и воздух («мужские» начала) и пассивные воду и землю («женские» начала).

Другую, и еще более важную, особенность философского мировоззрения Эмпедокла, свидетельствующую о его диалектичности, составляет учение о противоположности двух сил, действующих на четыре элемента, которые в этом случае мыслятся как пассивные по отношению к ним. Одна из этих сил именуется Любовью, Дружбой, Приязнью, Гармонией, Милостью, Весельем, а также Афродитой и Кипридой. Другая — Враждою (Раздором), Ненавистью, Войной и олицетворяющим их Аресом. Мифологические имена стали здесь в сущности лишь поэтическим приемом: будучи движущими силами, они вместе с тем мыслятся и как вполне телесные сущности, не отличающиеся в этом отношении от самих элементов. Функция Любви — соединение разнородного и разъединение однородного, функция Вражды — разъединение разнородного и соединение однородного. Причем действие их совершается одновременно и в противоположном направлении.

Диалектический характер мировоззрения Эмпедокла проявляется и в его стремлении постичь целостную картину Вселенной, которая представляется ему имеющей сферическую (яйцеобразную) форму. Совместное действие Любви как силы, обеспечивающей единство всего сущего, и Вражды, всегда способствующей порознению, объясняет четыре этапа космогонического процесса. Первоначальное состояние мирового Сфероса обусловлено исключительным действием Любви и вытеснением Вражды

за его пределы. Это приводит к полному смешению всех элементов, существующих в виде мельчайших частиц. Причем Любовь сама становится элементом этой природно-космической смеси. Именно в этот период мир представляет собой то единое и единственное, исключающее всякую множественность бытие, о котором как об истине учил Парменид в первой части своей поэмы. Во второй период Вражда начинает проникать внутрь этой сферической смеси. Взаимное действие Любви и Вражды приводит к появлению многообразных частных вещей. Но в третий период, когда Вражда полностью овладевает мировой сферовидной ареной, полностью вытесняя с нее Любовь, отныне располагающуюся на периферии космоса, происходит полное отделение всех элементов друг от друга. Такое отделение приводит к уничтожению всех частных, конкретных вещей. Наконец, в четвертый период Любовь берет верх, вторгаясь внутрь сферовидной арены, что приводит к новому образованию конкретных вещей. Они, таким образом, существуют во второй и в четвертый периоды.

Диалектика космогонического процесса, как ее изображает Эмпедокл, образует, таким образом, цикл, по завершении которого он в точности повторяется. О причинах такого ограниченного истолкования развития шла речь в первой главе.

Необходимо также отметить, что биологические модели играют первостепенную роль в Эмпедокловой картине природы. Мысль о единстве органического мира при всей своей наивности приводила автора поэмы «О природе» к утверждениям, представляющим интерес даже с точки зрения современной науки. Например, «Волосы, листья и перья густые у птиц и на рыбах плотный покров чешуи из одной происходят основы» (цит. по: 19, т. II, стр. 673). Согласно Эмпедоклу, растения возникли из земли раньше животных. Их рост вверх и вниз он объясняет противоположными стремлениями огня и земли, из которых они состоят. Истолкование жизнедеятельности растений при этом вполне антропоморфно. Они обладают не только способностью ощущать, чувствуя удовольствие и неудовольствие, но и самопроизвольно совершать движения и даже обладать каким-то знанием. Вполне закономерно, что, исходя из таких предпосылок, Эмпедокл трактует человека как рядовое звено в цепи органического мира. Об этом

свидетельствует хотя бы следующее место из его поэмы «Очищения»:

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной
(цит. по: 19, т. II, стр. 678).

Гилозоизм переплетается здесь с орфико-пифагорейским учением о посмертном переселении душ.

Для характеристики диалектического аспекта натурфилософии Эмпедокла небезынтересны его представления об эволюции органического мира. Согласно этим представлениям, первоначально возникли — прямо из земли и в разных местах ее — отдельные органы: головы, руки, ноги, глаза и т. д. Во второй период они случайно соединились друг с другом, образуя чудовищные и нежизнеспособные существа (например, кентавры, люди с бычьими головами и тому подобные чудовища). Сохранились только жизнеспособные организмы. Они перешли и в третий период, когда жили «цельноприродные существа», лишенные, однако, половых различий. Последние появились в четвертый период, когда всякие организмы возникают не из отдельных органов, а рождаются от других. К этому периоду следует отнести разделение животных по областям их обитания — земле, воде и воздуху.

Натуралистическо-материалистическое и стихийно-диалектическое мировоззрение Эмпедокла в качестве одного из важнейших своих моментов включает представление о тождестве макрокосма, т. е. всей природы, и микрокосма, т. е. человека с его сознанием (носителем сознания признается прежде всего кровь, омывающая сердце и другие органы). Именно этим тождеством нужно объяснять возможность познания человеком окружающего его мира. Основное утверждение Эмпедокла в его истолковании познания сводится к тезису, согласно которому «подобное познается подобным»:

Землю землею мы зрим, и воду мы видим водою,
Дивным эфиром эфир, огнем же огонь беспощадный,
Также любовью любовь и раздор ядовитым раздором
(цит. по: 19, т. II, стр. 676).

Современником Эмпедокла был Анаксагор, более последовательный по сравнению с ним материалист. Родом из Ионии (из Клазомен) Анаксагор продолжал традиции

ионийской (прежде всего милетской) физики. Вместе с тем он подобно Эмпедоклу испытал влияние учения Парменида о невозможности для бытия возникнуть или погибнуть. Влияние этого учения можно усмотреть в идее Анаксагора о неизменности всех качественных образований, наблюдаемых в природе.

Пифагорейцы (поздние) и Эмпедокл (правда, иначе, чем они) развивали идею, согласно которой качественная определенность различных вещей есть нечто вторичное и производное от количественной определенности. В отличие от них Анаксагор признавал не только любые вещи, например камень, дерево, кость, мясо, волосы и т. д., но и такие их свойства, как теплое, холодное, цветное, мягкое, твердое и т. п., постоянными и в принципе неизменными качественными образованиями, не сводимыми ни к каким другим более простым элементам. Однако все эти, как и бесчисленное множество других вещей, по Анаксагору, делимы до бесконечности, и их мельчайшие части философ из Клазомен именовал семенами всего сущего. Впоследствии они получили наименование гомеомерий, т. е. качественно однородных частиц, состоящих из еще более дробных частиц. Природа представляет собой многообразное смешение всех этих «семян». Преобладание одних «семян» над другими и определяет характер той или иной вещи, в которой в незначительной мере содержатся и остальные качества (принцип «все во всем»). Только в такой форме признавал количественный элемент Анаксагор, ставший классическим представителем качественного истолкования природы, в котором крайне трудно усмотреть элементы диалектики. Однако их все же можно подметить в попытке Анаксагора генетически подойти к природе и к некоторым ее областям.

Это касается его учения об Уме (noys), который Анаксагор рассматривает не столько как познавательный, гносеологический, сколько как космический принцип, стимулирующий процесс образования и развития мира. Подобно Любви и Вражде Эмпедокла анаксагоровский Ум — тонкое телесное начало. Он занимает в природе особую позицию, ибо никогда не вступает в смеси ни с чем. Но именно эта позиция объясняет его главную функцию. Она состоит в том, что Ум дает первый толчок огромной смеси из бесчисленного количества «семян», находящихся в самых разнообразных сочетаниях друг с другом. Такой

толчок и кладет начало процессу развития «семян» из хаоса в космос (это воззрение напоминает некоторые деистические воззрения нового времени). Процесс этот, начинающийся в одном месте, охватывает затем все большее количество «семян». Внутри этой «расширяющейся Вселенной» возникает все больше определенных вещей и явлений природы, доступных непосредственному наблюдению.

Некоторые элементы стихийной диалектики имеются в интерпретации Анаксагором познания, вернее, восприятия, ибо качественное истолкование мира, естественно, приводило философа из Клазомен к убеждению, что ощущения составляют основу познавательной деятельности человеческого сознания (и здесь он отклонялся от учения Парменида). Воззрение Анаксагора на познание было противоположным соответствующему воззрению Эмпедокла. Эмпедокл, как мы видели, утверждал, что подобное в человеческом организме познает подобное в окружающем мире. Анаксагор же рассуждал иначе: теплое, как и холодное, не может возбудить сходных с ним «семян» в нашем теле. Но теплое может возбудить холодное, и наоборот. Стало быть, познание осуществляется путем тяготения не подобного к подобному, а противоположного к противоположному.

Таковы воззрения Эмпедокла и Анаксагора, в которых метафизические положения, начавшие формироваться в древнегреческой философии, в особенности под влиянием Парменида (как и его ученика Зенона), переплетались с исконными стихийнодиалектическими положениями, наиболее глубоко осознанными Гераклитом. Диалектических элементов больше у Эмпедокла, метафизические преобладают у Анаксагора.

Глава восьмая
ДЕМОКРИТ

Развитие гносеологической проблематики в древнегреческой философии привело в V в. до н. э. к возникновению учения атомистического материализма, крупнейшим представителем которого был Демокрит. Это учение способствовало углублению диалектических представлений о структуре бытия и познания, хотя невольно подготовило почву для метафизических интерпретаций атомизма в гораздо более позднюю эпоху. В особенности следует подчеркнуть диалектический характер учения Демокрита о «светлом» и «темном» познании и положения о физическом бытии «небытия». Диалектика «светлого» и «темного» познания была подготовлена идеями Гераклита и той диалектической проблематикой, которая развилась у элеатов и софистов, несмотря на метафизические исходные установки онтологии первых и крайне релятивистские взгляды на истину у многих из вторых.

В середине и второй половине V в. до н. э. древнегреческая наука и философия вступили в новую, более высокую фазу своей истории. Философы и естествоиспытатели Анаксагор, Эмпедокл, Левкипп и Демокрит сделали наибольший вклад в историю древнегреческого материализма, который достигает в это время значительного развития.

Историческое значение названных мыслителей определялось их стремлением дать ответы на новые запросы общественной практики. Развитие техники, усовершенствование ремесленного производства, интенсивное строительство домов, храмов и гаваней, замечательные достижения архитектуры и скульптуры, накал политической борьбы, рост индивидуализма и личностных начал — все это способствовало активизации философской деятельности.

В этих условиях изменился сам предмет древнегреческой философии, в которой значительно усилился удельный вес естественнонаучных проблем. Особое внимание стали уделять проблеме строения материи. Она была лишь затронута философами VI в. Теперь же, при достигнутом уровне экономического и технического развития, от философов потребовались гораздо более

рациональные естественнонаучные и теоретико-познавательные ответы. Вопрос о строении материи стал в центр философских интересов всех трех крупнейших материалистов V в. до н. э. — Анаксагора, Эмпедокла и Демокрита. Вместе с тем объектом размышлений стали и социальные вопросы.

Демокрит, по словам Маркса, был «первым энциклопедическим умом среди греков» (2, т. 3, стр. 126), а диалектика, которая уже у Гераклита приобрела ясно выраженный объективный характер, получила дальнейшее развитие у Демокрита именно как объективная, «космологическая» диалектика, неизбежно повлиявшая и на разработку теоретико-познавательной проблематики.

Философия древних греков к этому времени вплотную подошла к проблеме познания сущности вещей. Внимание элеатов привлек вопрос о том, как выразить движение в понятиях; Левкипп, Анаксагор и Эмпедокл выдвинули первые теории строения материи; Протагора занимал вопрос о возможности познания сущности вещей. Ко времени деятельности Демокрита уже намечались очертания новой проблемы, почти неизвестной мыслителям предыдущего века, — вопрос о значении собственно теоретического мышления в познании сущности вещей. Проблема эта ставилась и решалась в эту эпоху на общей основе непосредственных наблюдений действительности и в условиях зародышевого состояния логической науки и все еще продолжавшегося господства натурфилософских догадок и предположений.

Опираясь на достижения своих предшественников, Демокрит разработал теорию атомистического строения материи. Теория эта во многих своих положениях резко расходилась с диалектическими положениями Гераклита, но в некоторых существенных своих разделах — космологии, в учении об обществе и в особенности в теории познания — выдвигала по сути дела новые диалектические идеи.

Особенностью материализма V в. до н. э. была мысль о природных вещах как состоящих из различных сочетаний неизменных элементов в отличие от материализма VI в., учившего о переходе изменяющихся стихий друг в друга: «Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур и все те, кто полагает, что мир образуется вследствие соединения мельчайших материальных частиц, принимают [мно-

гочисленные] соединения и разъединения [их], возникновения же и гибели их в собственном смысле не допускают. Ибо эти [кажущиеся возникновения и гибель вещей] происходят не вследствие качественного изменения, но количественного соединения» (16, ч. 2, стр. 151—152).

Принцип количественного соединения элементов, примененный в натурфилософском объяснении строения материи, сам по себе не был диалектическим, но он дал толчок к разработке диалектической проблематики порождения качественных явлений количественными процессами.

Существенно изменилось теперь понимание самого элемента. Вместо таких известных «фисиологам» VI в. стихий, или элементов, как огонь, воздух, вода, земля, которые переходят друг в друга, материалисты V в. признали элементы неизменными, из которых, как из кирпичиков, складываются все явления природы: «семена», или гомеомерии, Анаксагора, «корни» (еще весьма близкие по качеству традиционным четырем стихиям) Эмпедокла, атомы Левкиппа и Демокрита. Меткую характеристику подобного понимания дает Аристотель: «И в самом деле, какого рода [соединение] будет у тех, которые учат подобно Эмпедоклу? Соединение [у них] должно быть вроде того, как стена [сложена] из кирпичей и камней. И эта смесь будет [состоять] из не подверженных гибели элементов, небольшими [частями] лежащих друг возле друга. Такого-то рода соединением [является у них] мясо и каждая из прочих [вещей]» (16, ч. 2, стр. 151).

Изменилось и понимание таких категорий, как природа («фисис»), бытие и небытие, пространство и время, необходимость, движение и т. д. Но не менее важным событием было возникновение новых категорий, в особенности таких, как сущность, а также действительность, которая как категория истинного, и притом теоретического, знания начинает постепенно отличаться от понятия бытия в «мнении». Впрочем, толчок к этому отличению дали уже элеаты.

По словам Аристотеля, первым вступил на путь изучения сущности Демокрит, что подтверждается всем содержанием его учения об атомах и пустоте. В последующей истории философии, диалектики и естествознания большую роль сыграли такие термины, понятия и категории, выдвинутые или по-новому освещенные Демокри-

том, как диакосмос, космос, атом, форма, идея, вид, бытие, небытие, пустота, истина, движение, пространство, время и др.

Для истории диалектики особый интерес представляет появление категории «действительность», которая, согласно древнему свидетельству, была впервые «сочинена» Демокритом при рассмотрении проблемы существования «по природе» и существования «в общем мнении»: ««[Лишь] в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое, в действительности же [существуют только] атомы и пустота». Так говорит Демокрит, полагая, что все ощущаемые качества возникают из соединения атомов, [существуя лишь] для нас, воспринимающих их, по природе же нет ничего ни белого, ни черного, ни желтого, ни красного, ни горького, ни сладкого. Дело в том, что в «общем мнении» [у него] значит то же, что «согласно с общепринятым мнением» и «для нас», не по природе самих вещей; природу же самих вещей он в свою очередь обозначает [выражением]: «в действительности», сочинив термин от слова «действительное», что значит: «истинное»» (17, стр. 224—225).

Понятие природы требовало уточнения в связи с данным различением двух видов существования, т. е. в связи с появлением догадки о категории сущности в противоположность явлению. Впоследствии понятие о действительности стало одной из основных философских категорий диалектического мышления.

Категория действительности имела одновременно онтологический, гносеологический и логический смысл. Действительность, по Демокриту, обозначала, во-первых, объективно существующие атомы и пустоту, во-вторых, предмет познания и, в-третьих, истину.

Если учение Гераклита в основном было диалектической трактовкой космоса, то диалектика Демокрита завоевала, можно сказать, для материалистического мировоззрения новую и в те времена неразработанную область философии, а именно теорию познания. Этому содействовало, между прочим, то обстоятельство, что складывавшееся движение софистов все более выдвигало на первый план по сути дела диалектическую проблему активной роли субъекта в познании и в оценке знаний (гносеологический и этический релятивизм Протагора). Вслед

за элеатами софисты способствовали развитию четкого логического мышления (настойчивые усилия Горгия опровергнуть онтологические построения элеатов привели к довольно изощренным логическим манипуляциям с понятиями «бытие», «небытие», «ничто», «существование», «несуществование» и невольно указывали на наличие диалектических связей между ними).

Категория действительности сблизилась у Демокрита с зарождавшейся категорией сущности и стала как бы узлом двух категориальных линий античной атомистики и исходным пунктом для дальнейшего их развития. Первая линия была ориентирована на понимание действительности как атомистической структуры; вторая была обращена на разработку категорий познания на основе принципов атомизма.

Категории бытия и небытия получают в древнегреческом атомизме новое истолкование путем отождествления их с атомами и пустотой: бытие приобрело вид системы материальных частиц, а небытие превратилось в физическое бытие незаполненного, пустого пространства. Итак, небытие есть вид бытия. Диалектический характер этого вывода становится еще более очевидным, если учесть, что данное (физическое) «небытие — бытие» рассматривается атомистами как необходимое условие существования и движения материальных атомов телесного бытия. На самом деле без пустоты невозможны ни дискретность материи, ни перемещения ее частей (атомов) в пространстве.

У Демокрита и других древнегреческих атомистов получили развитие, ориентирующее на диалектическую проблематику, и такие категории, как пространство и время, которые подобно атомам подчиняются у Демокрита категории прерывности.

Демокрит и находившиеся под его влиянием математики развили учение об атомарном строении протяженности. Геометрическое пространство состоит, согласно этому учению, из «амеров» — своего рода геометрических атомов (см. 69, стр. 231 и сл.). Атомисты столкнулись с проблемами математической прерывности и непрерывности, над которыми размышлял уже Зенон. Демокрит «указывает на все те абсурдные следствия, к которым приводит предположение, что величина может быть разделена на точки» (69, стр. 233). Выходом из трудностей этой проблематики и послужило учение Демокрита о свое-

образной — говоря языком наших дней — «квантованности» пространства. В этом учении в зародышевой форме поставлены проблемы соотношения бесконечности и конечности, делимости и неделимости, завещанные познающей мысли последующих веков. Зенон указал на противоречия, возникающие из условий бесконечной делимости отрезков (при этом получается, что конечная величина состоит из бесконечного числа слагаемых — нулей и т. д.). «Атомистическая теория математики спасала математику от противоречия, обнаруженного в ней критикой Зенона» (32, стр. 37), но вскрыла новые противоречия — между математическим мышлением и чувственной интуицией, между принятой собственно математической аксиоматикой и логикой доказательности. В наши дни доказано, что концепция «атомистической» геометрии может быть построена логически непротиворечивым образом, но это не снимает вопросов о структуре реального, физического пространства. Эти вопросы стоят и перед современной наукой.

Античные атомисты понимали движение как простое перемещение. Причинность у них отрицает случайность, превращавшуюся ввиду этого лишь в субъективную категорию.

Этой группе довольно инвариантно истолкованных категорий противостоит у Демокрита ряд категорий, понятых более гибко, рассматриваемых в их диалектическом взаимодействии. Речь идет о таких взаимосвязанных категориях и понятиях, как «светлое» и «темное» (познание), существование «по истине» и «по мнению», чувства и разум, единое и многое, количество и качество.

Таким образом, все изменения, внесенные атомистами в содержание и взаимоотношения категорий, нельзя с точки зрения прогресса диалектической мысли оценить однозначно.

Диалектика в философии Демокрита, хотя она в дошедших до нас фрагментах и не выражена как осознанная теория, включает в себя признание глубокой взаимосвязи действительности и истины, чувства и разума, ощущений и теоретического мышления. «Светлое познание» (теоретическое мышление), познание истины, действительности недоступно чувствам, но именно от них получает силу своей достоверности. В теоретико-познавательной области Демокрит стал по сути дела представителем античной диалектики как учения о развитии мышления на

базе его противоположности — ощущений. Этим он восполнил диалектику логоса Гераклита.

В этом пункте перед нами выступает диалектика диалога, намеченная элеатами. Теория познания излагается Демокритом в форме философского диалога между чувствами и разумом, которые оживленно спорят между собой о том, кто из них важнее для познания истины. Сообразно духу основ атомистической теории Демокрита можно восстановить начало этого диалога, не сохранившееся в дошедших до нас свидетельствах и фрагментах Демокрита.

Диалог между разумом и чувствами (предполагаемое начало)

Разум. Истина принадлежит мне, так как все вещи состоят из атомов, а познать атомы можно только с моей помощью, вам же они недоступны. (Ответ чувств сохранился во фрагменте Демокрита.)

Чувства. «Жалкий разум, взяв у нас доказательства, ты нас же пытаешься ими опровергать! Твоя победа — твое же падение!» (17, стр. 237).

Именно как диалектик, указавший на взаимосвязь чувств и разума, ощущений и теоретического мышления, Демокрит говорит об участниках этого спора — «светлом познании» и «темном познании». Поскольку «светлое», адекватное, познание достигается через свою противоположность — через познание «темное», Демокрита можно наряду с Анаксагором и в отличие от Эмпедокла считать автором тезиса о познании через противоположное. Это была весьма важная диалектическая идея, оцененная по достоинству только диалектикой марксизма.

Признавая в общей форме движение и развитие в природе, возникновение миров и их гибель, Демокрит в плане объективной диалектики был продолжателем динамической концепции милетцев и Гераклита. Ему принадлежит идея всеобщего развития диакосмоса (мироздания) как вечной смены возникающих и разрушающихся миров. Сама по себе идея круговорота не была диалектической, но содержащаяся в ней мысль о вечной изменчивости была глубоко диалектична. Демокрит считал: «Миры...

бесчисленны и различны по величине. В некоторых [мирах] нет ни солнца, ни луны, в некоторых [солнце и луна] больше [по размерам] наших, и в некоторых их большее число... Расстояния между мирами не равны, между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры [еще] растут, другие находятся [уже] в расцвете, третьи разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь [между собой]. Некоторые миры не имеют животных и растений и вовсе лишены влаги» (17, стр. 253).

Эта концепция вечной и бесконечной Вселенной, состоящей из бесчисленных, вечно изменяющихся, обитаемых и необитаемых миров, явилась одним из замечательных достижений античной диалектики природы — раннего наброска объективной диалектики материального мира.

Демокрит некоторым образом подходит к осознанию факта диалектики общественного развития, хотя материалистические догадки у него перемешаны с идеалистическим преувеличением роли разума на самых ранних ступенях жизни людей. Великий материалист сделал одну из первых в древнем мире попыток объяснить происхождение и последующее развитие общественной жизни. Первобытные люди, согласно его предположению, вели стадную жизнь: они не имели жилищ, одежды и орудий, не знали употребления огня, питались случайно найденной пищей, нестройными толпами совместно боролись против зверей. Постепенно они стали изменять свой образ жизни, «имея нужду учительницей»; научившись пользоваться огнем, они могли улучшить свою пищу, у них появилась одежда из шкур животных, опыт научил их жить в пещерах, а затем и строить жилища. «[Так нужда научила всему] богато одаренное от природы живое существо, обладающее годными на все руками, разумом и сметливостью души» (17, стр. 297).

В процессе возникновения культуры большую роль, по Демокриту, играло подражание людей природе: «От животных, говорит Демокрит, мы путем подражания научились важнейшим делам: [а именно мы — ученики] паука в ткацком и портняжном ремеслах, [ученики] ласточки в построении жилищ и [ученики] певчих птиц, лебедя и соловья, в пении» (17, стр. 306).

Обработка полей и строительство городов сопровождалось, по Демокриту, возникновением имущества, богатства

и бедности, царской власти. Древнегреческий атомист придавал большое значение в развитии жизни людей открытию ими металлов и умению обрабатывать их и изготавливать различные орудия труда. Лишь на определенном уровне развития, согласно его взгляду, стало возможным возникновение письменности и искусства. Так, музыку Демокрит называл младшим, позднее возникшим видом искусства и учил, что «ее породила не нужда, но родилась она от избытка сил» (17, стр. 306). Интересно отметить, что в вопросе о происхождении языка, в споре о том, как возник язык — «по природе» или же «по установлению», — мыслитель стремился сочетать обе точки зрения, склоняясь, впрочем, больше ко второй из них.

Таким образом, величайший материалист древности в значительной мере способствовал развитию диалектического способа мышления. Опираясь на достижения ранних материалистов, он развил дальше диалектическое понимание природы и поставил новые проблемы. Он подметил диалектические моменты в общественной жизни, а более всего внес элементы диалектики в теорию познания: можно считать, что диалектика «светлого» и «темного» познания составила его главный вклад в развитие диалектической мысли.

Однако, обогатив теорию познания, а отчасти и онтологию диалектикой взаимопроникновения противоположностей, Демокрит оставался далеким от диалектики фаталистом в теории движения атомов и в тех выводах, которые он отсюда делал для человека. Диалектическое преобразование античной атомистики было делом будущего.

Глава девятая
СОФИСТЫ. СКЕПТИКИ

Античные софисты из-за односторонней критики их взглядов Платоном получили отрицательную оценку у более поздних авторов, в том числе у историков философии нового и новейшего времени. В результате стерлась грань между античной и современной софистикой; древние «мудрецы» (софисты) пользовались и ныне пользуются дурной славой извратителей философии, противников истинного знания.

Однако отождествление античной софистики с софистикой современной является недопустимой модернизацией древней философской мысли. Это было уже установлено некоторыми зарубежными историками философии (в особенности Гегелем, а затем английским историком Греции Гротом). Но подлинное историческое значение античной софистики можно установить, лишь принимая во внимание ленинское определение философского понятия «софистика», а также ленинское замечание о том, что уже в древности диалектика послужила мостиком к софистике (см. 3, т. 30, стр. 6).

Сопоставляя диалектику и софистику, Ленин устанавливает следующее существенное различие между ними: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно,* т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» (3, т. 29, стр. 99).

Характерным отличием софистики античной от софистики современной было применение ею гибкости понятий и субъективно, и объективно.

Самым выдающимся представителем софистов был Протагор (ок. 480 — ок. 410 до н. э.).

Древние источники сообщают, что до своей встречи с Демокритом Протагор (оба они были жителями Абдер) занимался физическим трудом, был носильщиком дров. Рассказывают, что однажды Демокрит встретился с носильщиком, который с необыкновенной ловкостью, с по-

мощью изобретенного им приспособления, укладывал дрова в вязанки. Заговорив с ним, Демокрит поразился его умом и привлек к обучению философии. Это и был Протагор. Благодаря покровительству и помощи Демокрита он приобщился к умственному труду и вскоре стал известным софистом-мудрецом.

Не удивительно, что Протагор, как и некоторые другие софисты, в отличие от большинства древнегреческих философов * не чуждался физического труда и в своей жизни сочетал практическую и теоретическую деятельность.

По свидетельству Платона, софист Гиппий похвалялся большой практической сноровкой: «Ты рассказывал, что в бытность твою когда-то в Олимпии все, что было на твоем теле, было сделано твоими собственными руками. Прежде всего перстень (с этого ты начал), который у тебя, был твоей работы. Таким образом (ты показывал), что умеешь вырезывать перстни. И также твоей работы была другая печать, и щетка, и пузырек для масла. Все это ты сам сделал. Далее ты утверждал, что обувь, которая была на тебе, и плащ, и хитон ты сам себе сшил. Но что всем показалось наиболее поразительным и являющимся доказательством величайшей мудрости, (так это) бывший на тебе пояс хитона» (26, вып. II, стр. 27).

Внимание Протагора и других софистов к практической стороне человеческой деятельности — одна из особенностей античной софистики.

В качестве яркого образца античной софистики рассмотрим широко известное положение Протагора о том, что человек есть мера всех вещей. В этом положении противоречиво соединено и субъективное и объективное применение гибкости понятий, ибо его невозможно свести только к абсолютному релятивизму и тем более к субъективному идеализму. Ведь согласно Протагору, в объекте познания, в «текучей материи», заключаются противоположные «логосы»; реальность изменчива и противоречива; каждый человек познает то, что соответствует ему как познающему субъекту; поэтому он и выступает в качестве меры, критерия всех вещей. Одна и та же вещь одному кажется горькой, другому — сладкой. У Герак-

* Так, по сообщению Ксенофонта, Сократ считал, что «занятие так называемыми ремеслами зазорно и, естественно, пользуется очень дурной славой в городах» (18, стр. 263).

лита Эфесского релятивизм был элементом диалектики — противоположности даны в некотором диалектическом единстве; у Протагора же противоположности реальны, но не даны в единстве; диалектика Гераклита переросла в софистику Протагора. Обнаруживается противоречие между материалистической тенденцией учения о «текучей материи», с одной стороны, и явным субъективизмом в понимании человека как «меры всех вещей» — с другой.

По свидетельству Секста Эмпирика, Протагор «говорит, что материя текуча и при течении ее беспрерывно происходят прибавления взамен убавлений ее и ощущения перестраиваются и изменяются в зависимости от возрастов и прочих телесных условий. Он говорит также, что причины всего того, что является, лежат в материи, так что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем [нам]. Люди же в различное время воспринимают по-разному, в зависимости от различий своих состояний» (26, вып. I, стр. 10).

В учении Протагора софистика как универсальная гибкость понятий, примененная субъективно, переплеталась с диалектикой в античном смысле этого слова как сопоставлением противоположных взглядов с целью отыскания истины.

Для понимания рационального смысла протагоровского положения «человек — мера» необходимо проанализировать его содержание в полном объеме, а не вырывать его начальную часть из всего контекста сохранившегося фрагмента. Протагор, по свидетельству Платона, говорит: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» («Теэтет», 152 а). Неверно было бы считать, что Протагор имел в виду человека, только созерцающего вещи. Нужно признать, что он имел в виду и действующего человека, преобразующего мир вещей практически. Если это так, то тезис Протагора относится не к вещам вообще, а к человеческим делам, а следовательно, имеет рациональный смысл, ибо преобразуя окружающие его предметы, создавая новые вещи, человек тем самым действительно становится мерой вещей (дел).

А что это именно так, подтверждается свидетельством Секста Эмпирика, поясняющим смысл терминов «мера» и «вещей». «Мерой» Протагор называл критерий, а под «вещами» подразумевал дела, «то, что делается» (26, вып.

I, стр. 60). В таком случае знаменитый афоризм Протагора приобретает следующий смысл: человек есть критерий всех дел.

Одна из заслуг Протагора в истории диалектического мышления, надо полагать, состояла в том, что он высказал — пусть туманно и в парадоксальной форме — догадку о диалектике взаимоотношения человека и природы в процессе трудовой деятельности.

Поскольку Протагор рассматривал природу и общество в их развитии, его учение близко к диалектике Гераклита; поскольку же он сталкивал противоположные, взаимоисключающие суждения, он близок к диалектике Зенона. Эта его близость к двум разновидностям античной диалектики и определяет значение его взглядов в истории древнегреческого диалектического мышления.

Основная заслуга Протагора и других античных софистов состояла в том, что они сосредоточили внимание на проблеме гибкости понятий. Правда, они перешли меру, абсолютизировав эту гибкость и тем самым подменили диалектику софистикой. В борьбе с софистикой как субъективным применением гибкости понятий различными путями развивалась диалектика Сократа, Платона и Аристотеля.

* *
*

Некоторую роль в развитии диалектических традиций античной философии сыграл скептицизм — довольно широкое философское направление, возникшее еще в IV в. до н. э., а позднее (в III—II вв. до н. э.) возобладавшее в Платоновой Академии. Наиболее известные его представители — Пиррон, Агриппа, Аркесилай, Энесидем, Секст Эмпирик.

Восходя своими теоретическими корнями к учениям элеатов, мегарцев и в особенности софистов, античный скептицизм развивал диалектику в той ее отрицательной форме, которую она приобрела у Зенона.

Молодой Маркс в своих тетрадях по истории эпикурейской, стоической и скептической философии писал, что скептики «бросили выравнивающий, сглаживающий ученый взгляд на прежние системы и обнаружили таким образом противоречие и противоположность. Общий про-

тотип их метода также дан в элейской, софистической и доакадемической диалектике» (1, стр. 209).

Собирая и противопоставляя положения различных философов и философских школ, скептики выявляли противоречивость их суждений по поводу одного и того же предмета, доказывали, что философские системы включают в себя противоположные, взаимоисключающие, отрицающие друг друга идеи. Стремясь обосновать некое всеобщее искусство опровержения, скептики указывали, что каждое положение имеет свою противоположность, и тем самым вскрывали диалектику противоположных определений; на этом основании они выступали против догматичности односторонних утверждений.

Эта борьба с догматизмом, разработка аспекта отрицания, свойственного процессу мышления, и это невольное раскрытие диалектической противоречивости мышления и составляли диалектический момент в философствовании скептиков.

Для доказательства противоречивости восприятия и мышления скептики разработали специальные аргументы и приемы — *тропы,* которые и выявляли диалектику взаимоисключающих моментов познающей деятельности. Известны 15 скептических тропов, из них 10 старых, или Пирроновых, и пять новых, или Агрипповых. Пирроновы тропы касаются главным образом релятивности чувственных восприятий, а Агрипповы направлены против догматизма в понимании понятий, категорий, теорий.

Однако в факте противоречивости мышления сами скептики усматривали не отправной пункт для поисков истины, а только доказательство невозможности ее достичь, что и делало их диалектику отрицательной. Вне поля их зрения оставались диалектическое, противоречивое единство противоположностей, необходимость сведения противоположных определений к единству, а отрицания — к синтезу. В этом смысле Гегель справедливо замечает, что скептицизм пользуется диалектикой против самой диалектики и что в истории философии скептики выступают «половинчатыми диалектиками». Тем не менее Гегель же подчеркнул и заслугу скептиков в историческом развитии диалектики. «Если, впрочем, — писал он, — еще и теперь скептицизм часто рассматривается как непреодолимый враг всякого положительного знания вообще, и, следовательно, также и философии, поскольку по-

следняя имеет дело с положительным познанием, то следует против этого заметить, что скептицизма должно бояться лишь конечное, абстрактно рассудочное мышление и лишь оно не может устоять против него; философия же, напротив, содержит в себе скептицизм как момент, именно диалектический момент. Но философия не останавливается на одном отрицательном результате диалектики, как это происходит со скептицизмом. Последний ошибочно понимает этот результат, беря его лишь как голое, т. е. абстрактное, отрицание, ибо отрицательное, получающееся как результат диалектики, именно потому, что оно представляет собою результат, есть вместе с тем и положительное, так как содержит в себе, как снятое, то, из чего оно происходит, и не существует без последнего» (42, т. 1, стр. 139). Диалектика, хотя и включает отрицание как свой существенный момент, вместе с тем к отрицанию не сводится. Абсолютизация отрицания метафизична, как и игнорирование отрицания.

Подлинная диалектика преодолевает скептицизм.

Глава десятая
СОКРАТ

Диалектика Сократа — трудный вопрос истории античной философии. Сократ не оставил письменного изложения своего философского учения. В то же время его философская деятельность была чрезвычайно интенсивна и влиятельна. Это была деятельность не философского писателя, а учителя философии, излагавшего свои воззрения только устно, в форме беседы или спора, по особому, характерному для него методу. Именно этот метод имеется прежде всего в виду, когда говорят о диалектике Сократа.

Если бы речи Сократа были записаны, то историко-философская характеристика его диалектики, конечно, была бы, вообще говоря, вполне выполнима. Но вся беда в том, что имеются лишь литературные воспроизведения этих речей, принадлежащие писателям — ученикам Сократа — Ксенофонту и Платону. Оба как будто стремятся воспроизвести поучения Сократа так, как они произносились, — в форме диалога: вопросы, которые Сократ ставил перед своим слушателем или собеседником, ответы собеседника и последующие ответы Сократа, обычно содержащие критику предложенного ему определения, а также дальнейшее уточнение и детализацию поставленного вопроса.

Однако нельзя считать, будто изображения сократических бесед в сочинениях Ксенофонта и Платона представляют точные образцы диалектики Сократа. Кое в чем они совпадают между собой, но кое в чем расходятся, и порой довольно значительно. Сократ Ксенофонта — не тот, что Сократ Платона. Возникает поэтому неизбежный вопрос: в какой степени изложение сократовского метода у этих писателей соответствует исторической действительности: чей Сократ ближе к подлинному — тот ли, которого вывел Ксенофонт в своих «Воспоминаниях о Сократе» (и в других сократических сочинениях), или же тот, которого изобразил Платон в своих диалогах? В отношении Платона вопрос этот еще труднее, чем в отношении Ксенофонта. Что касается Ксенофонта, то тенденциозность и, следовательно, историческая ненадежность

или во всяком случае неполнота, односторонность его изложения очевидны. Свои «Воспоминания о Сократе» он написал с явной целью посмертно реабилитировать своего учителя, казненного в 399 г. по приговору Афинского суда, который обвинил его в безбожии и развращении юношества. Задача Ксенофонта — убедить, что приговор этот был печальной ошибкой, доказать благочестие Сократа, его полную лояльность по отношению к афинской демократии, демократическому политическому строю, показать благотворность влияния, какое наставления Сократа имели на афинских молодых людей — слушателей и учеников Сократа. Сократ Ксенофонта — законопослушный, благочестивый учитель добродетели и благонравия. Это не софист вроде Протагора и не натурфилософ, сочинитель безбожных и фантастических космологий вроде изгнанного из Афин физика Анаксагора. Устройство мироздания, природа и движение небесных светил он полагал недоступными слабому человеческому уму и считал их доступными только уму божественному. Из бесед Сократа Ксенофонт сохранил только то, что соответствовало такой характеристике прославленного учителя. Вряд ли можно сомневаться, что изображение Сократа у Ксенофонта не только оставляло в тени многое из того, чего Ксенофонт либо не понял сам, либо не хотел извлекать на свет, как компрометирующее Сократа, но, кроме того, сгущало краски, распределяло свет и тени в зависимости от апологетической задачи автора.

Другого рода трудности ожидают нас при изучении образа Сократа, нарисованного Платоном. Платон постоянно излагает от имени Сократа собственное учение и приписывает Сократу то, что было достоянием не Сократа, а его самого. Только в самом позднем своем диалоге — «Законах» — Платон не выводит Сократа в числе собеседников. Во всех остальных Сократ неизменно присутствует как одно из действующих лиц. Во многих (хотя не всех) диалогах ему принадлежит главная роль: Сократ превращается в глашатая мысли самого Платона, становится философской личиной, посредством которой Платон выражает и способ своего исследования, и результаты своего учения.

У Платона было немало оснований для того, чтобы изобразить Сократа именно так. Платон был сам ученик Сократа, и первыми вопросами его философских

исследований, определений и размышлений были, как и у Сократа, вопросы этики. Было естественным поэтому намерение представить дело философии таким образом, будто в нем — Платоне 90—60-х годов IV столетия — живет, продолжает учить живший и учивший в V в. Сократ. Расширялась, изменялась тематика исследований Платона, изменялся их метод, но над всем этим полувеком философского развития оставалась витать великая тень афинского мудреца, о котором продолжала ходить устная молва и уже давно существовала большая полемическая литература.

Но было еще одно обстоятельство, которое внушало Платону идею сделать Сократа подлинным героем своих философских диалогов. Сократ был колоритнейшей личностью. Современников поражало все: его наружность, облик, образ жизни, нравственный характер, парадоксальность речи и мысли, глубина философского анализа. Для великого художника, каким был Платон, преизбыток характерного и неповторимого в личности Сократа был поистине бесценной находкой. Платон хорошо знал своего учителя, и это знание, основанное на девятилетнем общении (408—399), давало ему возможность, взяв Сократа в качестве примера и образца философского наставника, на редкость обогатить колоритнейшими чертами и красками художественную ткань своих диалогов. Так Платон и поступил. Вот почему одним из оснований, в силу которых сочинения Платона принадлежат не только истории древнегреческой философии, но также и истории древнегреческой художественной литературы, оказался созданный Платоном поистине необыкновенный в своей выразительности и пластичности образ Сократа.

Но именно поэтому значительны трудности, встречающие современного историка античной культуры в его попытке использовать сочинения Платона как опору и как материал для суждений о том, чем была *диалектика* Сократа. Если при чтении Ксенофонта этой попытке противоречит селективность и тенденциозность изображения, то при изучении Платона возникает трудность, кроющаяся, напротив, как в *избытке* сообщенных Сократу черт, понятий и учений, так и в *экстраполяции* принадлежащего в действительности только Платону, но приписанного им Сократу. Беседы Сократа, излагаемые Платоном,

тоже не могут быть признаны адекватными образцами сократовской диалектики.

Было бы, однако, ошибкой, если бы все трудности, стоящие на пути исследователя диалектики Сократа, были наперед признаны окончательно неодолимыми. В изображениях Ксенофонта и Платона может быть обнаружено нечто общее обоим, что обрисовывает Сократа не только как историческую личность, как индивидуальный характер, но и как мыслителя, более того, как диалектика.

Первое, что можно в сообщении Платона считать вполне достоверным, — это действие, какое диалектическая беседа Сократа оказывала на его слушателей и собеседников. Всего ярче об этом действии говорит выведенный Платоном в «Пире» Алкивиад. «Когда я слушаю его (Сократа. — *В. А.*), — признается Алкивиад, — сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий (т. е. Сократ — *В. А.*) приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу» («Пир», 215е—216а).

Из рассказа Алкивиада видно, что главным предметом речей и бесед Сократа были проблемы *этики* — вопросы о том, как следует жить, — и что в рассуждениях по этому вопросу способ доказательства и опровержения Сократа отличался необыкновенной, неотразимой мощью и силой действия.

С рассказом Алкивиада хорошо согласуются и все другие свидетельства о Сократе. Исключение составляет один только Аристофан. Но изображение Аристофана ни в коем случае нельзя рассматривать и использовать как свидетельство современника об историческом Сократе. Аристофан не философ и не мемуарист. С исторической действительностью он не только не считается, он ее попирает. Великолепный комедийный персонаж «Облаков», порождение сатирического гения Аристофана и его консервативной политической тенденциозности, образ Сократа не вправе на внимание историка, исследующего учение Сократа и его диалектику. В «Облаках» Аристофана

Сократ лжет, измышляет, как лгут и измышляют софисты, болтает и грезит о явлениях природы.

С этим — аристофановским — Сократом истории диалектики делать нечего. Сократ-натурфилософ, Сократ-астролог — озорная выдумка Аристофана, памфлет и сатира консервативного публициста. Издеваясь над своим Сократом, Аристофан издевается над проникшими в Афины интеллектуальными модами: модой на натурфилософию, насаждавшуюся здесь Анаксагором, и модой на софистическое обучение и просвещение, введенной приезжими и частично обосновавшимися в Афинах софистами других греческих полисов — Протагором из Абдер, Горгием из Леонтин, Продиком из Кеоса и прочими.

Совершенно иное значение имеют свидетельства о Сократе, оставленные Платоном. Не только действующие лица диалогов Платона рассказывают о Сократе: он сам стоит в центре ряда диалогов, говорит в них, спорит, опровергает, представляет практические образцы своей диалектики. Естественно и неизбежно возникает вопрос: что отразилось в этом — платоновском — образе от Сократа действительного, исторического? И — что для нас здесь самое главное и интересное — в какой мере диалектика, о которой неоднократно говорит Платон и которую он приписывает в своих диалогах Сократу, была в самом деле диалектикой реального, исторического Сократа?

Уже давно было замечено, что платоновский образ Сократа не остается неизменным или тождественным на всем протяжении литературной работы Платона. Работа эта продолжалась целых полвека. За это долгое время изменялся сам Платон, изменялся и философский облик Сократа, выступающий в его диалогах, изменялось приписываемое Платоном Сократу понимание задач философии. Цель Сократа в поздних сочинениях Платона — воспитать в своих учениках философов. Но в это время сама философия отождествлялась у Платона с диалектикой. Поэтому задача философского учительства позднего Платона состояла в том, чтобы развить в своих учениках прежде всего владение искусством диалектики, которая одна, по убеждению Платона, могла привести их к постижению «эйдосов», или «идей».

Если бы философ, которого изобразил Платон в диалогах зрелого периода, был историческим Сократом или его двойником, то трудно, даже невозможно, было бы

понять и объяснить, что нового внес сам Платон в историю греческой и мировой философии. К историческому Сократу нас ведут не эти, а ранние диалоги Платона, непосредственно примыкающие к «Апологии» и «Критону». Именно по этим сочинениям («Лахес», «Хармид», «Лизис») мы можем составить некоторое представление о том, чем была диалектика Сократа. Сократ «Апологии» (что понятно, впрочем, уже из практической цели этого сочинения) предстает перед нами не как мастер и учитель науки и научного мышления. Его диалектика — арена, на которой проясняются в ходе наставления *этические,* и *только* этические, представления. Превращение общих этических определений Сократа — таких, как «мужество», «благоразумие», «дружба», — в логические и диалектические предпосылки всей науки, всего знания — дело рук не Сократа, а Платона.

И все же *подход* к разработке такой общей теории может быть найден даже в исследовании этических понятий у Сократа. Первое, что здесь бросается в глаза, — это настойчивость, с какой, коснувшись в беседе какой-нибудь этической категории, Сократ пытается найти и точно установить ее определение, выяснить ее *сущность* (oysia). Диалектическое исследование предмета есть, по Сократу, прежде всего определение понятия об этом предмете. Уже в «Лахесе» — диалоге о мужестве, который в случае его подлинности, несомненно, принадлежит к числу ранних, т. е. «сократических», сочинений Платона, воспроизводящих манеру диалектической беседы самого Сократа, — диалектика принимает все черты исследования или установления определения понятия, в данном случае понятия мужества. Более того. Так как, согласно Сократу, мужество есть частный вид добродетели, то определению мужества должно предшествовать определение общего понятия добродетели. «Так не должны ли мы, — спрашивает Сократ, выведенный в «Лахесе», — по крайней мере знать, что такое добродетель? Потому что, — продолжает он, — если бы мы совсем не знали и того, что такое добродетель, как могли бы мы советовать кому-нибудь, каким образом всего лучше приобрести ее?» («Лахес», 190 B — C). Если что-либо нам известно, то «уж мы, разумеется, можем и сказать, что это такое» (там же, 190 C).

Сказанное о добродетели вообще Сократ предлагает применить и к той ее части, которой является мужество. «Вот, Лахес, — говорит он, — мы и попробуем сначала определить, что такое мужество, а уж потом рассмотрим также и то, каким образом юноши могли бы усвоить его себе, насколько возможно усвоить его через упражнение и обучение» («Лахес», 190 Е).

В ответ на поставленный Сократом вопрос Лахес, которому самый вопрос показался нетрудным, не задумываясь предлагает первое пришедшее ему на ум определение: мужествен, поясняет он, «тот, кто, оставаясь в строю на своем месте, старается отражать неприятелей и не бежит» (там же, 190 Е).

Сократ не отрицает, что указанный Лахесом образ действия подходит под понятие мужества. Но Лахес не ответил на вопрос Сократа по существу. Сократ не просит его указать какой-либо единичный случай или пример мужественного поступка. Сократ просил его определить то, что обще для всех таких поступков или случаев, иначе говоря, просил его определить существо добродетели мужества. Определение, предложенное Лахесом, ошибочно. Существуют такие поступки, такие способы действия, которые всеми должны быть признаны за мужественные, но которые отличаются от указанных в определении Лахеса. Так, скифы сражаются ничуть не менее мужественно, когда бегут, чем когда преследуют; Гомер называет Энея «мастером бегства», а сам Сократ вспоминает, что во время сражения при Платее тяжеловооруженные воины лакедемонян, столкнувшись с персидскими щитоносцами, побежали, но не утратили при этом мужества и, когда ряды персов расстроились, они, обернувшись назад, сражались как конные и таким образом одержали победу («Лахес», 191 А — С). «Ведь я хотел от тебя узнать, — поясняет Сократ, — о мужественных не только в пехоте, но и в коннице и вообще в военном деле, и не только на войне, а также во время опасностей на море, в болезнях, в бедности или в государственных делах, и опять еще не о тех только, что мужественны относительно скорбей и страхов, но и кто силен в борьбе с вожделениями и удовольствиями, на месте ли он остается или обращает тыл; ведь бывают, Лахес, мужественные и в таких вещах» (там же, 191 D — E). В мужестве, поясняет он далее, есть нечто, остающееся тож-

дественным, общим для всех этих случаев, и именно это общее должно быть указано и сформулировано в определении мужества. Уточняя смысл своего вопроса или требования, Сократ приглашает дать определение, которое было бы способно охватить все частные виды мужества, какими бы различными или даже противоположными они ни казались: «Постарайся же и ты, Лахес, сказать... о мужестве, что это за сила, которая, оставаясь одною и тою же при удовольствии и при огорчении, и при всех случаях... равно зовется мужеством?» (там же, 192 В).

Таким образом, диалектика, как ее понимает Сократ (на уровне сократических диалогов Платона), есть исследование сложного явления нравственной жизни, способное привести к определению понятия об этом явлении, точнее говоря, его сущности. Сократовская диалектика есть усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в ее проявлениях.

Усмотрение это, достигаемое беседой, дается собеседникам с трудом. Так, попытка уточнить понятие мужества через понятие упорства ничуть не приводит к уяснению вопроса: получается, что самое дурное, неразумное упорство и есть мужество, иначе говоря, в ход рассуждения прокрадывается противоречие, и искомой гармонии в мыслях не получается. «Стало быть, Лахес, — замечает Сократ, — той дорической гармонии, о которой ты говорил, у нас с тобой что-то не выходит, потому что дела наши не согласуются со словами нашими» («Лахес», 193 Е). «Понимать-то я, кажется, понимаю, что́ такое мужество, а вот только не знаю, как это оно сейчас от меня так ушло, что я не успел схватить его и выразить словом, что́ оно такое» (там же, 194 В).

На помощь оказавшемуся в тупике Лахесу Сократ приглашает другого участника беседы — полководца Никия, и тот вносит в определение мужества поправку, разъясняя, что «мужество есть некоторого рода мудрость» («Лахес», 194 D). Сократ не возражает против этого определения, но немедленно требует объяснения, «что же это за наука или наука о чем» (там же, 194 Е). И получает ответ: под наукой мужества Никий разумеет «знание опасного и безопасного и на войне, и во всяких других случаях» (там же, 195 А). Но тут же выясняется, что признак мужества, указанный в определении Никия, имеется и во многих таких случаях знания, которые на

основании наличия этого признака никак не могут быть характеризованы в качестве мужества. Так, врачи знают, что́ может быть опасно в болезнях, земледельцы — в земледелии, ремесленники — в своем деле. Все они, каждый в своей сфере, знают, чего следует бояться и чего не следует, но от этого они ничуть не более мужественные (там же, 195 С). То же самое приходится сказать и о гадателе. Но если врач или гадатель не знает, чего следует и чего не следует бояться, то они не могут быть мужественными, не приобретя этого знания. Поэтому тот, кто придерживается определения Никия, или должен отказать в мужестве какому бы то ни было зверю в силу отсутствия у него этого знания, или же должен признать, что какой-нибудь лев, тигр или кабан так мудр, что может знать то, чего не знают многие люди, ибо это знание трудно приобрести им; но, полагая мужество в том, в чем его полагает Никий, «необходимо признать, что относительно этого мужества и лев, и олень, и бык, и обезьяна уродились одинаково» (там же, 196 Е).

В исследовании понятия о предмете, которое должно быть раскрыто в его определении, Сократ необходимым условием выдвигает свободу рассуждения и мышления от противоречия. Закон или, точнее, запрет внутреннего противоречия в рассуждении во времена Сократа еще не был сформулирован теоретически как закон логики. Первую формулировку этого закона дал Платон в «Государстве» *. Однако, не формулируя нигде этого закона как закона логической теории (сама логика как отдельная наука в то время еще не сложилась и не имела своей литературы), Сократ ранних — «сократических» — диалогов Платона чрезвычайно четко применяет этот закон в практике своих диалектических рассуждений. В том же «Лахесе» Лахес насмехается над Никием, который, по его суждению, вертится только из стороны в сторону, как человек, который хотел бы скрыть, что он противоречит самому себе («Лахес», 196 В). Условием свободы диалектического рассуждения от противоречия Сократ считает однозначное понимание терминов в рассуждении. В «Лахесе» есть любопытное место, характеризующее эту мысль. Возвратившись (198 А) к своему тезису, согласно

---

* См. об этом *В. Ф. Асмус.* Платон. М., 1969, стр. 104—106; *его же.* История античной философии. М , 1965, стр. 157—160.

которому мужество только один из частных видов добродетели, и напомнив, что другими ее видами являются самообладание, справедливость и прочее в этом роде, Сократ вдруг останавливает свое перечисление. «Теперь стой, — говорит он. — Стало быть, в этом мы с тобою согласны, а вот посмотрим относительно страшного и нестрашного, может быть, ты разумеешь под этим одно, а мы другое» (там же, 198 В). «Разумеешь ли ты в таком случае те же самые части, что и я?» (там же, 198 В). Замечание (или вопрос) Сократа важно потому, что, по убеждению Сократа, неоднозначность терминов лишает рассуждение его доказательной силы.

«Лахес» заканчивается, не приведя ни к какому решению поставленного в нем вопроса: мужество остается без определения. Такой исход спора характерен для диалектических бесед Сократа: вопрос формулируется чрезвычайно четко и точно, так же четко и точно проводится необходимое для решения поставленного вопроса деление исследуемого родового понятия на составляющие его видовые понятия, но до решения вопроса по существу исследование не доходит. Сократ, резюмирующий результат беседы в «Лахесе», приходит к заключению, что все участники собеседования не достигли поставленной цели: «Все мы одинаково оказываемся в затруднении; почему бы в таком случае можно было предпочесть того или другого из нас? Право, мне кажется, что никого нельзя предпочесть» («Лахес», 200 Е).

Таким же характером, как в «Лахесе», отличается диалектическая беседа в «Хармиде». И здесь задача диалога — определение понятия. На этот раз это понятие «благоразумие» (sōphrosynē) *. Так же как в «Лахесе» о мужестве, Сократ спрашивает о «благоразумии»: «Скажи... что есть благоразумие, по твоему мнению?» («Хармид», 159 А). Так же услышав предложенное определение, Сократ серией вопросов опровергает его и его дальнейшие поправки и замены. Так же как в «Лахесе» при определении «мужества», и в «Хармиде» выясняется,

* Трудный термин sōphrosynē обычно переводят (в том числе и Вл. Соловьев) русским «благоразумие». Проф. А. Ф. Лосев справедливо указал на неточность этого перевода; отказавшись сам от перевода, он просто переписывает греческое слово русскими буквами — «софросина».

какие видовые понятия заключает в себе родовое, общее понятие «благоразумия».

Получив ответ, будто «благоразумие» есть способность делать все «ладным образом и тихо» («Хармид», 159 В), Сократ легко опровергает это определение. Еще легче — путем простой ссылки на Гомера и Гесиода — опровергает он определение, сводящее «благоразумие» к «стыдливости»: «Кажется мне, что благоразумие заставляет человека стыдиться и делает его стыдливым и есть благоразумие как бы стыд» (там же, 160 Е). Третье определение «благоразумия», рассматриваемое Сократом в «Хармиде», сводится к отождествлению «благоразумия» с «деланием своего» (там же, 161 В). После того как в качестве неадекватного опровергнуто и это понимание, Критий (собеседник Сократа в диалоге) выдвигает совершенно новое определение: «благоразумие» есть знание самого себя, то самое, о котором говорит надпись в дельфийском храме Аполлона. Однако, по мысли Крития, это не знание человека о самом себе, т. е. о человеке, а знание о самом знании (там же, 166 Е). Сократ доказывает, что такое знание было бы беспредметным. Заключение это неизбежно для Крития при его взгляде на «благоразумие», и Сократ использует такое заключение для опровержения этого взгляда. Продолжением и завершением этого опровержения оказывается понятие Сократа о «благоразумии», излагаемое им в последней части диалога в сущности не как понятие даже, а как рассказ о неком привидевшемся ему сне (там же, 173—176). Сократу как-то приснилось, что есть нечто единственно необходимое для человека. Это знание о добре и зле, или умение отличать добро от зла. Sōphrosynē — «благоразумие», составляющее предмет исследования, должно быть знанием не о самом себе, т. е. знанием о знании, а знанием о добре и зле. Никакое знание — каким бы всеохватывающим оно ни было — не могло бы стать источником подлинного блаженства и не могло бы оказаться полезным, если бы человек был лишен предварительного знания о добре и зле. «Благоразумие» должно совпадать с тем самым нравственным сознанием и его критерием добра и зла, который делает нас блаженными и хорошими.

По мысли Сократа, как она предстает в «Хармиде», все предшествующие и последовательно отвергнутые

в своей отдельности и отрозненности определения «благоразумия» в свете озарившего его во сне определения восстанавливаются в своей истинности и ценности. Они, как оказывается, суть только диалектические ступени, приводящие философа к истинному воззрению. Из всех частных и «видовых» добродетелей добродетель «благоразумия» — родовая, наиболее общая, наиболее широкая. Кто усвоил предложенное Сократом определение «благоразумия», тот без труда поймет относительную или предварительную истинность и ценность всех предыдущих, высказанных Хармидом и Критием определений его. Все они относительно истинные, но недостаточные в своей ограниченности диалектические моменты единого адекватного определения.

Диалог «Хармид» хорошо характеризует главную цель диалектических бесед Сократа — подчинение исследования нравственной задаче. Читатель «Лахеса» и «Хармида» участвует вместе с Сократом в диалектическом исследовании нравственных категорий. Однако сама диалектическая аргументация Сократа, как видно из рассмотренных ее образцов, еще малоискусна, недостаточно выработана. Более высокую — с точки зрения именно диалектики — ступень развития представляет аргументация в диалоге «Гиппий Больший». Здесь с гораздо большей ответственностью, чем, например, в «Лахесе» при определении мужества, подчеркнуто, что цель диалектического исследования (в «Гиппии») — определение прекрасного как сущности исследуемого, общей для всех его частных случаев, или обнаружений. Смехотворность попытки Гиппия, который на вопрос Сократа о том, что есть прекрасное, отвечает, будто это прекрасная девушка, состоит именно в том, что Гиппий не видит и не понимает различия между общим и его частными обнаружениями, между сущностью и ее явлением, между единым и многими частями этого единого. Когда Сократ спрашивает Гиппия, что такое прекрасное, Гиппий даже не понимает смысла самого вопроса: ему кажется, будто его просят указать какой-нибудь частный вид или особый пример прекрасного. Сократ формулирует свои вопросы, свои возражения и опровержения не от самого себя, а якобы от имени какого-то своего собеседника, с которым будто бы недавно вел беседу о прекрасном и которого он не мог одолеть в споре. Сократ заявляет Гиппию: «...смотри,

дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том, что́ прекрасно, а о том, что такое прекрасное» («Гиппий Больший», 287 e). Отвергнув и даже осмеяв ряд ответов Гиппия, бессмысленность которых вытекает именно из неспособности понять смысл вопроса о прекрасном, т. е. вопроса о том, что такое «прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, — как только эта идея присоединяется к чему-либо, это становится прекрасной девушкой, кобылицей либо лирой?» (там же, 289 d). Сократ сам повторяет в более точной форме смысл этого вопроса: «Я спрашивал о прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным, — и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, и любое знание. Ведь я тебя спрашиваю, дорогой мой, что такое красота сама по себе, и при этом ничуть не больше могу добиться толку, чем если бы ты был камнем, мельничным жерновом, без ушей и без мозга» (там же, 292 d). Наибольшее значение диалога «Гиппий Больший» в плане истории диалектики состоит в том, что в нем четко намечается мысль, согласно которой определение понятия есть определение сущности рассматриваемого предмета, а сама сущность понимается как единство в многообразии его проявлений, как постоянство, как тождество в изменяющемся многообразии. Даже туповатый Гиппий, каким он выведен в этом диалоге, догадывается наконец о том, что Сократ добивается от него именно определения этого единства во множестве, постоянства в изменчивом, тождества в различном: «Мне кажется, ты добиваешься, — говорит в одном месте Гиппий, — чтобы тебе назвали такое прекрасное, которое нигде никогда никому не покажется безобразным» (там же, 291 d).

На этом, впрочем, догадливость Гиппия иссякает. Больше того, не только глупый и смешной Гиппий, но даже умнейший и проницательнейший Сократ освещает только одну сторону вопроса. Он достаточно подчеркивает мысль о единстве и о родовой общности частных видов «мужества» («Лахес»), «благоразумия» («Хармид»), «прекрасного» («Гиппий Больший»), но не доходит до мысли о том, что задача определения понятия состоит в уяснении не просто родового единства, а единства противоположностей между родовой общностью и видо-

выми особенностями. Только единство он подчеркивает — особенно в «Гиппии Большем» — со всей отчетливостью и резкостью. Можно даже сказать, что — в этом отношении — поиски определения «прекрасного» в «Гиппии Большем» предвосхищают и предваряют характеристику «прекрасного», которую — несколькими десятилетиями позже — разовьет уже не Сократ, а его ученик Платон. От «Гиппия Большего» прямая нить ведет к «Пиру» — произведению Платоновой зрелости. Конечно, у Сократа нет ни малейшего намека на платоновское учение об обособленном, запредельном, трансцендентном пребывании идеи прекрасного вне предметного мира, в котором является прекрасное. Критически разбирая в числе определений «прекрасного» определение, сводящее его к «подходящему», Сократ прямо ставит вопрос так, что «подходящее» и «прекрасное» есть некоторое бытие. Сократ приближается, повторяем, к мысли, что исследование бытия должно стать определением сущности, но в противоречивом единстве сущности и ее явлений подчеркивает не столько то, что это единство есть единство различных или даже противоположных определений, сколько то, что все эти различия или противоположности образуют единство.

Мысль эта не подвергнется отрицанию в философии Платона, но явится в ней лишь необходимым моментом более широкого диалектического целого. И Платон не перестанет подчеркивать единую, тождественную и неизменную сущность прекрасного, его безотносительность, неподвластность преходящим, изменяющимся условиям и отношениям пространства и времени. Философ, цель которого — высшее благо, стремится не к какому-либо отдельному и частному виду прекрасного, а к единой сущности прекрасного. Это одна из главных мыслей мудрой мантинеянки Диотимы, поучающей Сократа относительно природы прекрасного.

Одним из наиболее надежных источников для суждения о том, чем были диалектическая беседа и вопросо-ответный метод Сократа, можно признать первую книгу «Государства» Платона. В настоящее время большинство филологов и историков античной философии полагает, что эта книга была написана в отличие от последующих еще в ранний период литературной деятельности Платона, когда, следуя своему учителю Сократу, Платон

занимался исследованием этических понятий и когда под диалектикой он разумел, как и Сократ, беседу или спор, ведущий к разъяснению этих понятий. Беседа Сократа, изображенная Платоном в первой книге «Государства», посвящена выяснению понятия о справедливости. Ведет беседу, ставит вопросы и опровергает полученные на них ответы Сократ, возражают ему, предлагают свои определения и отвечают на его возражения сначала Кефал, а затем, после его ухода, сын его Полемарх.

Излагать все содержание диалектической беседы выведенного здесь Платоном Сократа было бы нецелесообразно, так как логическое и диалектическое построение беседы однородно. Остановимся на существенном.

На вопрос, что такое справедливость, Кефал определяет справедливость следующим образом: говорить правду и отдавать то, что взял («Государство», 331 b). Но Сократ возражает на это, что подобные поступки иногда бывают справедливы, а иногда нет (там же, 331 c). «Если кто, — рассуждает Сократ, — получит от своего друга оружие, когда тот был еще в здравом уме, а затем, когда тот сойдет с ума и потребует свое оружие обратно, его отдаст, в этом случае всякий сказал бы, что отдавать не следует» (там же). Получив согласие Кефала на свое возражение, Сократ торжествует. «Стало быть, — говорит он, — не это определяет справедливость: говорить правду и отдавать то, что взял» (там же, 331 d). Но тут сын Кефала Полемарх, заступивший в беседе место отца, поддерживает, ссылаясь при этом на авторитет Симонида, отвергнутое Сократом определение справедливости. Повторив свое возражение против определения Симонида, Сократ высказывает догадку, будто Симонид в качестве поэта определил значение справедливости иносказательно («гадательно»), т. е. мыслил так, что справедливо было бы «воздавать каждому надлежащее, — а это он назвал должным» (там же, 332 c).

Но и эта поправка не решает задачи определения справедливости. Сам же Сократ, продолжая исследование, предвидит, что Симониду может быть задан следующий вопрос: «Что чему надо уметь назначать — конечно, должное и надлежащее, — чтобы оправдалось имя искусства врачевания?.. А что чему надо придать — должное и надлежащее, чтобы выказать поварское искусство?» (там же, 332 c). Сообразуясь с ответами на первые два вопроса,

Симонид должен был бы сказать, что справедливостью будет «искусство приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред» (там же, 332 d). Однако Сократ продолжает спрашивать: какой деятельностью и в каком отношении может быть справедливый полезен для друзей и вреден для врагов? «На войне, помогая сражаться, мне кажется», — отвечает Полемарх (там же, 332 e). Далее выясняется, что врач не полезен тому, кто не болен, кормчий — тому, кто не плавает. Напрашивается по аналогии ответ, будто справедливый не полезен тому, кто не сражается. Но Полемарх не соглашается с этим. Он полагает, что справедливость полезна не только во время войны, но и во время мира, как земледелие — для собирания плодов, сапожническое мастерство — для приготовления обуви. На вопрос Сократа, для какой нужды и для какого приобретения полезна справедливость во время мира, Полемарх отвечает, что она нужна в делах, и поясняет, что под делами он понимает совместное участие (там же, 333 a). Из последующих вопросов становится, однако, ясным, что, например, при игре в шашки полезнее сноситься не с человеком справедливым, а с игроком, а при кладке плит и камней — опять-таки не со справедливым, а с зодчим или домостроителем. Возникает вопрос: в каких же сношениях справедливый будет лучше и полезнее, чем кифарист, подобно тому как кифарист лучше и полезнее, чем справедливый, при игре на кифаре? Полемарх находит, что справедливый будет лучше в денежных сношениях. Но Сократ указывает, что справедливый будет лучше не только в этих случаях; а с другой стороны, когда необходимо за деньги сообща купить или продать лошадь, полезнее снестись с конюхом, когда корабль — с кораблестроителем или кормчим. Сократ уточняет свой вопрос: в каком случае для употребления золота или серебра сообща полезнее других именно человек справедливый? Полемарх отвечает, что в случае когда необходимо бывает вверить деньги и сберечь их. То есть, уточняет Сократ, когда надобно не употребить, а положить их. Но при этом получается, будто справедливость в отношении денег тогда бывает полезна, когда сами деньги бесполезны. Аналогичных примеров можно указать множество: для хранения садового резца справедливость полезна, но для употребления его необходимо искусство садовника; чтобы сохранить щит и лиру без

употребления, полезна справедливость, но, когда требуется употребить их, необходимы искусства: оружейное и музыкальное. То же у Полемарха получается во всем другом; справедливость бесполезна при полезности и полезна при бесполезности. По поводу этих выводов Сократ замечает иронически: «Стало быть, друг мой, справедливость — это не слишком важное дело, раз она бывает полезной лишь при бесполезности» (там же, 333 dc).

Но диалектическое исследование определения справедливости продолжается. Из нескольких им самим предложенных примеров Сократ извлекает обобщающий вывод — не менее парадоксальный, чем предложенная Полемархом характеристика отношения справедливости к полезному и бесполезному. Собеседники соглашаются в том, что если человек в сражении, в кулачном бою или в каком-нибудь ином подобном случае умеет нанести удар, то он же сумеет и поберечься; что тот хранитель и защитник лагеря хорош, который знает также, как похитить замыслы и действия неприятеля. Формулируется вывод: кто отлично сторожит что-то, тот и отлично может это украсть. Другими словами, резюмирует Сократ, справедливый человек есть, по-видимому, вор, и справедливость, согласно мнению Полемарха, Гомера и Симонида, «это нечто воровское, однако направленное на пользу друзьям и во вред врагам» (там же, 334 b). Однако, когда Сократ прямо «в лоб» спрашивает Полемарха, так ли он говорил, тот, окончательно сбитый с толку, признается, что он и сам не знает, что он говорил, но все же с выводом Сократа не соглашается, хотя ему все еще представляется, что справедливость велит «приносить пользу друзьям и вредить врагам» (там же, 334 b).

Дальнейшее развитие диалектической беседы переходит в рассмотрение вопроса о том, кого следует называть друзьями, а кого — врагами. Но здесь мы можем остановиться. У нас имеется уже достаточно данных, чтобы характеризовать — с логической точки зрения — метод Сократа. По ранним диалогам Платона мы можем составить точное и ясное представление о том, чем была диалектика Сократа. Сократ, безусловно, дал толчок к развитию в философии общих понятий. Однако от толчка до выяснения диалектической функции общего понятия дистанция оставалась еще значительной. Сократ

не прошел этой дистанции не по недостатку возможностей, а потому, что весь интерес его был сосредоточен не на области общей теории диалектики, а на области этики. Диалектика Сократа только пропедевтика его этических исследований. Тем не менее в ранних диалогах Платона сократовская диалектика получила характеристику довольно рельефную и яркую. Более того. С известными предосторожностями мы можем для этой характеристики использовать не только первые по времени диалоги Платона, но даже и диалоги более позднего периода. Условие такого использования — исключение из характеристики диалектики Сократа отнюдь не всего, что об этой диалектике рассказывает нам Платон, а только ее специфически платоновских черт. Это прежде всего теория трансцендентных миру идей («эйдосов»), а затем и трактовка вопроса о знании и его видах. Но многие черты философских воззрений Сократа, как их изображает Платон не только в «Лахесе», «Хармиде», но и в «Федре», «Федоне», «Меноне», а также в первой книге «Государства» (остальные его книги написаны значительно позже), принадлежат действительному Сократу и дышат тем же реализмом, каким дышит платоновское изображение Сократа на прогулке с Федром («Федр»), на пиру у Агафона («Пир»), в тюрьме («Федон»).

В полном согласии с тем, что нам сообщает Ксенофонт, Сократ, выведенный Платоном в его диалогах, выясняет связь между диалектикой и собственно логическими операциями разделения вещей на роды и виды*. Руководимое Сократом философское исследование имеет целью прежде всего установить значение того или иного широкого родового термина (например, «справедливости», «мужества» и т. п.). Вопросы, которые ставит Сократ и с помощью которых он исследует это значение, формулируются так, что они приводят ответы, предлагаемые собеседником Сократа, к явному противоречию. Определение термина вступает в противоречие либо с различными единичными предметами, явлениями, свойствами и случаями, которых этот термин не должен охватывать, но которые он охватывает, либо, наоборот, с другими, которые он должен охватывать, но которых он не охваты-

---

* Чрезвычайно точно и проницательно характеризует эту связь английский историк Джордж Грот (127, p. 236—237).

вает. Своими различными ответами собеседник все вновь и вновь ввергается в противоречия. Эти противоречия принуждают его признать или то, что он не достиг точного и ясного понятия о свойстве, общем для различных частных фактов, охватываемых исследуемым общим термином, или то, что такого общего свойства вовсе не существует и что обобщение только чисто словесное и ложное.

И в том и другом случае мыслям собеседника Сократ дает направление, которое ведет к поправке оказавшегося несостоятельным обобщения, и таким образом подводит собеседника к тому, что Платон называет «видеть единое во многом или многое в едином». Другими словами, Сократ предвосхитил то, что впоследствии Платон и Аристотель описали как двойной путь диалектического процесса, — расчленение единого на многое и соединение многого в единое.

«Первую задачу, — говорит Грот, — самую важную и существенную, Сократ выполнял прямо — аналитической цепью вопросов; вторую он не часто брался выполнять прямо, но старался вооружить и возбудить ум слушателя так, чтобы последний мог сделать это сам. Это единое и многое обозначает логическое распределение разнообразной материи по родовым терминам — при ясном понимании атрибутов, подразумеваемых под каждым термином или им сообозначаемых, так, чтобы различать те частные факты, к которым он реально применяется» (127, p. 237).

Трудность отделения сократовского ядра диалектики от содержания, которое понятие диалектики приобретает у Платона, состоит в том, что учение Сократа об общем как о реальном основании определения было усвоено Платоном в его теории идей. Зачастую грань между обоими учениями становится неуловимой. В большом своем труде «Платон как исторический свидетель» А. Н. Гиляров указал место в «Евтифроне» и «Меноне», где значение идеи «неопределенно колеблется между логическим видом и сущностью» (44, стр. 123).

Второй пункт, в котором учение исторического Сократа приближается к учению об идеях, состоит во взгляде на реальный объект определения как на цель. Диалектика и теория познания Сократа неотделимы от его телеологии (см. 44, стр. 123).

Неотделимость диалектики Сократа от его учения об определении понятия надежно засвидетельствована сообщениями Ксенофонта и опирающегося на него Аристотеля. Ксенофонт не только указывает на значение, какое имело определение понятия в диалектике Сократа, но и отмечает, что именно в определении понятия Сократ видел раскрытие сущности вещи. По сообщению Ксенофонта, само слово «диалектика» (dialegesthai) Сократ выводил из того, что люди, совещаясь в собраниях, «разделяют предметы по родам» («Воспоминания», IV, 5, 12). «Сократ, — поясняет Ксенофонт, — держался такого мнения: если кто знает, что такое данный предмет, то он может объяснить это и другим; а если не знает, то нисколько не удивительно, что он и сам ошибается, и вводит в ошибку других» («Воспоминания», IV, 6, 1).

Такое определение понятий — необходимый путь, ведущий к диалектике. Поэтому, поучал Сократ, надо стараться как можно лучше подготовиться к этому и усердно заниматься этим: «Таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике» («Воспоминания», IV, 5, 12).

Едва ли не сильнее всего мысль Сократа о решающем значении определения понятия для этического поведения человека выражена в диалоге Платона «Протагор». Мысль эту развивает здесь не кто иной, как сам Сократ, выведенный в числе действующих лиц диалога. Сократ в «Протагоре», несомненно, не просто литературная маска. Точнее говоря, диалог написан в то время, когда точка зрения Сократа была и точкой зрения Платона. В одном месте диалога рассматривается вопрос, есть ли у знания сила, способная руководить людьми. Вопрос этот Сократ формулирует чрезвычайно четко: «Ну-ка, Протагор, открой мне вот какую свою мысль: как относишься ты к знанию? Думаешь ли ты об этом так же, как большинство людей, или иначе? Большинство считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать... Несмотря на то что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание им управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще — страх... Таково ли примерно и твое мнение о знании, или ты полагаешь, что знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и

плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку?» («Протагор», 352 bc). Особенно подчеркивает Сократ ошибку большинства людей, которые «утверждают, будто многие, зная, что лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них была к тому возможность, а поступают иначе» (там же, 352 d).

В ходе развития диалога Сократ вынуждает своих воображаемых оппонентов, которым он возражает от своего имени и от имени Протагора, признать смехотворность их утверждения, «будто нередко человек, зная, что зло есть зло, и имея возможность его не совершать, все-таки совершает его» (там же, 355 a). Вопреки этому утверждению Сократ полагает, что во всех случаях, когда перед действующим или определенным к действию человеком возникают альтернативы, выбор производится в конечном счете на основе знания: «Тут во всяком случае речь идет о знании» (там же, 357 c). И наоборот, те, кто ошибается в выборе между благом и злом, «ошибаются по недостатку знания» (там же, 357 d). А ошибочное действие без знания совершается «по неведению» (там же, 357 e). В конце диалога Сократ, начавший с утверждения, будто добродетели нельзя научить, приходит к противоположному утверждению, что «все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество» (там же, 361 b).

Вслед за Ксенофонтом и Платоном тесную связь между этическим учением Сократа и его диалектикой — с центральным для нее учением об определении понятия — указал Аристотель. Связь эту Аристотель подчеркнул, желая, по-видимому, выделить исконно принадлежащее Сократу в его нравственном учении, а также попутно выявить сократовские элементы учения Платона. Он делает это не только в 4-й главе книги XIII «Метафизики», но и в 6-й главе книги I того же трактата. «Так как Сократ, — сообщает Аристотель, — занимался исследованием этических вопросов, а относительно всей природы в целом его совсем не вел, в названной же области, [этической], искал всеобщего и первый направил свою мысль на общие определения, то Платон, усвоивши взгляд Сократа... признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи, ибо нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных

вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются. Идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то о них [по его словам] речь всегда идет отдельно от идей и [в то же время] в соответствии с ними; ибо все множество вещей существует в силу приобщения к одноименным [сущностям] («Метафизика», I, 6, 987 b 1—10).

Впоследствии в трактате «О частях животных» Аристотель напомнил, что в эпоху Эмпедокла «о сути бытия» (to ti ēn einai) и об определении сущности не имели понятия и коснулся этого впервые Демокрит «не как необходимого для рассмотрения природы, а просто будучи приведен к этому самим делом» («О частях животных», 642 a 27—28). «Во времена Сократа, — продолжает Аристотель, — это направление возросло, а исследование природы остановилось и люди философствующие обратились к полезной для жизни добродетели и политике» (там же, 642 a 28—31).

Таким образом, Аристотель примыкает к тому взгляду на роль Сократа в разработке диалектики, которого придерживались Ксенофонт, Платон и его школа. Сократ для него, как для Ксенофонта и для членов Академии, — основатель философии понятий, первый философ, признавший, будто «сущность» вещи (to ti esti) коренится в понятийном всеобщем. Источником платоновской теории идей Аристотель считает указанные Сократом приемы установления общих определений. Из «физиков» (= натурфилософов) до Сократа «слегка подошел к этому» только Демокрит, давший определение теплого и холодного. Еще раньше Демокрита это делали для немногих вещей пифагорейцы, поставившие свои понятия в связь с числами.

В отличие от всех этих своих предшественников Сократ «занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения» («Метафизика», XII, 4, 1078 b 17—19).

Согласно характеристике и оценке Аристотеля, Сократ «правомерно искал сущность [вещи], так как стремился делать умозаключения, а началом для умозаключений является сущность вещи» («Метафизика», XII, 4, 1078 b 23—25).

Поиски общих определений, с помощью которых Сократ стремился отыскать «сущность вещи», Аристотель

прямо связывает с возникновением отсутствовавшей до Сократа диалектики. «Ведь тогда еще не было, — поясняет Аристотель, — диалектического искусства, так чтобы можно было, даже не касаясь этой сущности, рассматривать противоположные определения, а также — познает ли такие определения одна и та же наука» («Метафизика», XII, 4, 1078 b 25—27).

В это положение вещей Сократ внес, согласно Аристотелю, изменение. Оно может быть сведено к двум нововведениям. «По справедливости, — говорит Аристотель, — две вещи надо было бы отнести за счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений» («Метафизика», XII, 4, 1078 b 27—29).

И тут же Аристотель объясняет, что эти нововведения Сократа, относящиеся к началам науки, существенно отличаются от теории идей, противостоящей учению Гераклита о постоянной текучести чувственных вещей. Нововведения эти отличаются от теории Платона тем, что Сократ общему не приписывал обособленного существования и определениям также («Метафизика», XII 4, 1078 b 30—31). Напротив, сторонники идей (т. е. Платон и академики) эти стороны «обособили» и подобного рода реальности назвали идеями («Метафизика», XII 4, 1078 b 31—32).

Учение об определении, опирающееся на понятие Сократа об общем, а также основывающееся на нем учение о доказательстве составляют в философии Сократа то, что можно было бы назвать зерном положительной диалектики. Но есть в философии Сократа также и зерно диалектики отрицательной. Сюда относится усвоенное Сократом, быть может от элеатов, представление о роли противоречия в определении и в выяснении сущности предмета.

Уже элеаты — особенно Зенон — заметили, что открытие противоречия в мыслях о предмете может быть средством, ведущим к познанию истины. Пытаясь опровергнуть утверждения философов, которые допускали существование в бытии не только единства, но и множества, Зенон развил ряд доказательств, напоминающих по своему логическому построению математические доказательства «от противного». Зенон принимает в качестве условного допущения, что множество вещей мыслимо. Приняв это допущение, он доказывает, что из него необ-

ходимо вытекают взаимно противоречащие следствия по вопросам о свойствах элементов множества и о числе элементов множества. Возникает ситуация, парадоксальная в логическом отношении. Так как доказательства всех противоречащих друг другу следствий логически безупречны, то необходимо заключить, что в основе их всех лежит общая им всем ложная предпосылка — условно принятое допущение, будто множество вещей мыслимо. Таким образом, эта предпосылка ложна, и множество вещей мыслимо быть не может.

Метод аргументации Зенона получил развитие в диалектических рассуждениях Сократа. В вопросо-ответной диалектике Сократа часто повторяется и воспроизводится некоторое логическое построение. Состоит оно в следующем. После того как собеседник Сократа дал ответ на поставленный ему вопрос о сущности исследуемого явления, Сократ задает собеседнику следующие — дополнительные — вопросы с таким расчетом, чтобы новые ответы собеседника оказались в логическом противоречии с ответом на первый вопрос. Заметив противоречие, собеседник вносит поправку в свой ответ. Но поправка эта подвергается Сократом новому испытанию, или, как он его называет, «обличению» (elenchein), — возникает противоречие между предыдущим определением и новым ответом. Вновь вносится поправка в искомое определение и т. д.

В результате если и не достигается окончательное истинное определение (обычно так и бывает), то во всяком случае получается опровержение целого ряда мнений собеседника как мнений ложных. Прием этот проводится Сократом во множестве диалогов: то опровергается эстетическая теория знаменитого приезжего рапсода («Ион»), то теории посещавших Афины софистов («Протагор», «Горгий», «Гиппий»), то учение представителя какой-нибудь философской школы («Кратил») и т. п.

Яркими психологическими и художественными красками рисует Платон состояние собеседника Сократа — недоумение и смущение, переходящее порой в настоящее интеллектуальное смятение и страх. Но еще важнее, чем этот психологический эффект, результат логический и диалектический: чтобы прийти к истине, необходимо, по Сократу, пройти через ворота противоречия.

Конечно, не следует преувеличивать значение этого результата. На этой стадии развития диалектики смысл

и структура противоречия далеко еще не уточнены и оно играет в диалектике всего лишь отрицательную роль: оно понимается не как запечатление и не как выражение самой истины, а только как необходимое условие приближения к ней — через устранение заблуждения. Оно указывает путь к истине лишь в той мере, в какой оно именно как противоречие, как попытка совместить в мысли несовместимое оказывается несостоятельным и потому устраняется, упраздняется, снимается. Противоречие в диалектике Сократа не форма или этап выражения истины и не ее отражение. Противоречие в ней только стимул для дальнейшего исследования, которое необходимо приведет к самой истине, но которое в качестве возвещения истины будет уже свободно от всякого противоречия. Диалектика Сократа — там, где она имеет место, — развивается и осуществляется под знаком преодоления противоречия, отрицания противоречия, запрета противоречия.

Глава одиннадцатая
МЕГАРСКАЯ ШКОЛА

Мегарская школа (в дорийских Мегарах) является одной из так называемых сократических школ. По кругу своих проблем и подходу к ним, по их решению диалектика мегарцев очень близка к отрицательной диалектике элеатов, хотя она сформировалась в иных исторических условиях и задачи, которые ставили перед собой ее представители, были иными. Деятельность Мегарской школы относится к IV в. до н. э.: школа возникла после смерти Сократа (399 г. до н. э.), а последний ее крупный представитель (Стильпон) умер в 300 г. до н. э.

Основатель Мегарской школы — Евклид был младшим современником Сократа, а последователи Евклида — Евбулид (в 320 г. до н. э. учил в Афинах), Диодор Кронос (умер в 307 г. до н. э.) и Стильпон (386—300 до н. э.) — младшими современниками Платона и Аристотеля. Критика мегарцами великих мыслителей классического периода греческой философии знаменовала собой переход к философским системам эллинистического периода.

Образованию крупных эллинистических царств длительное время предшествовала раздробленность Греции на множество отдельных государств-городов. Их политический и экономический партикуляризм в значительной мере был вызван отсутствием в стране политического центра, вокруг которого могло бы осуществиться их объединение. Афины после своего поражения в Пелопоннесской войне уже не имели прежней мощи, а Спарта, связанная с персами позорным для себя Анталкидовым миром (387 г. до н. э.), также не могла претендовать на роль гегемона в объединении страны в одно целое и довольствовалась тем, что сама разрушала все попытки к объединению, насаждая в полисах антиафинские олигархические режимы.

Мегары были типичным городом этой эпохи «смуты». Для всех представителей Мегарской школы — выходцев (за исключением Алексина) из кругов мегарской знати — характерны стремление отойти от общественной жизни, настроения индивидуализма и космополитизма. Идеал мудреца, погруженного в свой внутренний мир, идеал,

который становится основной темой размышления философов эпохи эллинизма (эпикурейцев, стоиков, скептиков), — этот идеал берет свое начало у мегарцев.

В основе философской системы мегарцев лежит метафизическое представление о едином и неизменном благе. Это учение они защищали с помощью разного рода парадоксов и софизмов, используя для их построения противоречивость явлений действительности. В связи с этим они, как и элеаты, несмотря на свою в общем метафизическую концепцию мира, развивали так называемую отрицательную диалектику. Однако в отличие от элеатов они ставили вопросы диалектического характера главным образом в области теории познания и логики.

Из способа познания истины, какой была диалектика Сократа, Платона и Аристотеля, мегарцы превратили ее в средство разрушения мнений своих противников, в средство доказательства их ложности.

Мегарцы отказались от выдвинутого еще Сократом требования познавать объекты через проникновение в их сущность. То, что для их предшественников было результатом диалектических поисков, углубления в сущность обсуждаемых предметов, стало отождествляться ими с представлениями так называемого здравого смысла и непосредственными переживаниями человека. Уже родоначальник школы — Евклид отверг сократовскую индукцию как средство познания сущности через сопоставление и сравнение мнений, говоря, что сравнивать равное с равным бесполезно, а с неравным — невозможно. Понятия были отождествлены мегарцами с их словесным обозначением. В результате диалектика стала у них средством софистической дезориентации обыденного сознания, когда последнее, сталкиваясь с противоречиями действительности и будучи не в силах осмыслить их диалектически, вынуждено признать их логическими, а значит, недопустимыми противоречиями и, следовательно, счесть их ложными.

Для достижения этой цели мегарцы использовали деструктивную, негативную сторону метода Сократа, оторвав ее от конструктивной, положительной стороны.

Все парадоксы и софизмы мегарцев построены по схеме некоторых сократических бесед. Спрашивающий ставит вопросы так, что отвечающему остается на его вопросы отвечать односложно «да» или «нет». Задача спра-

шивающего — ставить вопросы таким образом, чтобы отвечающий своими собственными ответами и незаметно для себя пришел от своего мнения, допущенного им в начале беседы, к противоположному — тому, которое имел в виду спрашивающий.

В такого рода беседе возможно софистическое использование косвенного доказательства. При этом 1) спрашивающий в своих вопросах указывает противоположные, противоречивые стороны предмета рассуждения; 2) от отвечающего, «здравому смыслу» которого эта противоречивость представляется одной лишь логической противоречивостью, непоследовательностью мышления, он требует однозначного утверждения лишь одной стороны альтернативы; 3) естественно, что неадекватное отражение действительных противоречий приводит отвечающего к логическому противоречию с самим собой. Этот результат им истолковывается, согласно схеме косвенного доказательства, как свидетельство ложности его исходного мнения и истинности мнения, ему противоположного, — того, которое с самого начала имел в виду спрашивающий. Таким образом, у мегарцев имело место софистическое применение схемы доказательства от противного.

Однако, называясь по традиции софизмами, рассуждения мегарцев таили в себе и вполне объективное, не софистическое содержание и раскрывали, в частности, диалектический характер категорий познания и выражающего их языка. Строго говоря, эти рассуждения не есть софизмы в собственном смысле слова, т. е. ложные заключения, специально построенные с целью сбить своего собеседника с толку.

Диалектика Мегарской школы, хотя и была представлена в форме «заводящих в тупик» парадоксов и апорий, обладала определенной научной ценностью. Проблема разрешения парадоксов мегарцев волнует логиков, математиков и философов и в наши дни не менее, чем это было в древности. В этих парадоксах скрыта объективная и познавательная диалектика перехода количественных изменений в качественные, диалектика противоположностей (истины и лжи, возможности и действительности, движения и покоя, общего и единичного), диалектика мышления и чувственности.

Объективную основу софизмов Евбулида «Сорит» и «Лысый» составляет диалектика перехода количественных

изменений в качественные. Парадоксальность этих софизмов порождена столкновением объективной диалектики с представлениями «здравого смысла», согласно которому всякое изменение должно совершаться или только постепенно, или же мгновенно, так чтобы всегда можно было указать точную границу, на которой кончается старое качество и начинается противоположное ему новое. Диоген Лаэртский излагает софизм (он называет его апорией) так: «Не образуют ли два [предмета] многое? Также и три? То же самое [можно сказать] и о четырех и так далее вплоть до десяти. Так как, однако, два есть немногое, то таково и десять» (VII, 82) *.

От «Сорита» ничем принципиально не отличается софизм «Лысый». Однако здесь новое качество возникает не через рост, а через убыль, поскольку спрашивается о том, начиная с какого по счету выпавшего волоска можно голову назвать лысой. Т. Котарбиньский полагает, что в основе подобных софизмов в определенной мере лежит «наличие в обыденном языке множества имен, недостаточно ясных, недостаточно точных» (63, стр. 547). По его мнению, повседневный, да и научный язык недостаточно развит, чтобы четко зафиксировать границу между «группой» и кучей предметов, между «редкой шевелюрой» и «лысиной». Но дело не в «недостаточной развитости» языка, а в диалектике, в противоречивости самой действительности: объективным содержанием такого рода парадоксов является в конечном счете противоречие между количеством и качеством и их взаимный переход **.

---

* В другой, более конкретной формулировке речь идет о зерне и спрашивается о том, с какого по счету зерна множество зерен можно назвать кучей. Некоторые древние авторы приводят и другой вариант «Сорита»: если первая капля, падающая на камень, производит действие, то это должно быть заметно; если же она не производит никакого действия, то точно так же и вторая, третья и т. д. вплоть до последней; как же в таком случае камень становится выдолбленным?

** «Можно с полным основанием удивляться, — пишет об этом парадоксе Т. Гомперц, — тому, что количественное различие, от которого можно было ожидать, как в бесчисленных других случаях, что оно будет восприниматься только в различной степени, в известном пункте нарастания внезапно превращается в отличие качественное и создает нечто новое... Такие факты заставляют обращать внимание на удивительные явления, противоречащие обычным аналогиям и потому сбивающие с толку неокрепшее

Разносторонне — хотя в той же негативной форме парадоксов, апорий — мегарцы вскрывали диалектику познания мира.

Диалектика взаимосвязи истины и лжи как противоположностей составляет содержание парадоксов Евбулида «Лжец» и «Рогатый». Знаменитый парадокс «Лжец» может быть изложен так: лжет ли тот, кто говорит, что он лжет? Если он лжет, то на самом деле говорит правду; а если говорит правду, то, значит, он лжет (ведь он сказал, что лжет). Другими словами: если признать, что он говорит правду, то из содержания сказанного следует, что он лжет, а при допущении обратного получается, что он говорит правду... Более логически корректная формулировка этого парадокса, чем приведенная выше, такова: некто сказал «я сейчас лгу» и затем замолчал; сказал ли он правду?

Цицерон приводит парадокс о лжеце в связи с дефиницией закона исключенного третьего, который как будто нарушается в нем. Согласно этому закону, одно из двух противоречащих друг другу суждений всегда должно быть истинно, а другое ложно. Но в данном случае получается, что оба суждения и истинны и ложны, а значит, возникает ситуация, законом исключенного третьего не предусмотренная.

Этот парадокс привлек к себе внимание ряда античных мыслителей. Перипатетик Теофраст и стоик Хрисипп написали о парадоксе толстые книги, а Филет Косский посвятил его исследованию всю жизнь и умер, так и не разрешив его. Попытки дать формальнологическое решение этого парадокса предприняли и представители современной логистики *.

мышление» (47, т. 2, стр. 144). Мы здесь имеем образчик того, что Ленин отметил у Гомперца как «вынужденное, из-под палки, *признание* единства противоречий, без признания (из трусости мысли) диалектики...» (3, т. 29, стр. 231).

* Такие попытки привели к построению различных вариантов «теории типов» (Шрёдера, Рассела, фон Неймана и др.). Согласно этим теориям, оба противоположных высказывания, составляющих парадокс (само первичное высказывание и высказывание о нем), не противоречат друг другу, так как принадлежат к различным уровням или «типам» высказываний. «Человек, утверждающий «я высказываю ложь порядка n», — разъясняет свою мысль Б. Рассел, — высказывает ложь, но уже порядка $n + 1$» (142, p. 42). Иными словами, истинностная характеристика суждения не может

В парадоксе «Лжец» ситуация требует одновременного утверждения обеих сторон противоречия, а в парадоксе «Рогатый» — одновременного их отрицания. Этот парадокс обнаруживает диалектическую сложность отношений между истиной и ложью. «То, чего ты не потерял, — излагает парадокс Диоген Лаэртский, — ты имеешь; рогов же ты не потерял; следовательно, ты имеешь рога» (VII, 187). В духе этого парадокса мегарец Алексин задал коварный вопрос одному из позднейших сократиков — Менедему: перестал ли он бить своего отца? Однозначный ответ на вопрос («да» или «нет») привел бы отвечающего к противоречию с самим собой, и Менедем во избежание логической противоречивости подверг отрицанию сразу всю альтернативу, ответив: «Я его не бил и не перестал (бить)» (Диоген Лаэртский, II, 135). «Этим ответом, — пишет о софизме Гегель, — являющимся двусторонним, упраздняющим как одну альтернативу, так и другую, вопрос на самом деле разрешен...» (42, т. X, стр. 99), точно так же как указанный выше вопрос (лжет ли тот, кто говорит, что он лжет?) решается, по мысли Гегеля, следующим ответом: «Он одновременно и говорит правду, и лжет, и истиной является это противоречие» (там же).

Особое место в учении мегарцев занимала диалектическая по сути дела проблематика единства таких противоположностей, как возможность и действительность, движение и покой, изменение и постоянство. Этот аспект диалектики развивался в апориях Диодора Кроноса, изложенных главным образом в десятой книге сочинения Секста Эмпирика «Против математиков».

Прежде всего Диодор подвергает критике существующее понятие возможности. К возможности того, что будет существовать (в качестве результата движения или изменения), он считает нужным добавить возможность, присущую тому, что уже существует. Затем он растворяет первый вид возможности во втором.

Возможность для Диодора — это возможность уже существующего (все равно, существует ли оно случайно или необходимо), поскольку такой возможности не про-

---

быть дана на том же уровне языка, на котором это суждение сформулировано, так что суждение «не имеет права» говорить о своей собственной истинности.

тиволежит ничего невозможного. Аристотель назвал такого рода возможность омонимической (7, стр. 38), имея в виду, что действительно существующее совпадает с возможным только по имени, а не по существу. Диодоровское определение возможного несовместимо с допущением возможности как самостоятельной категории наряду с действительно существующим и необходимым.

Для обоснования своего определения Диодор приводит аргумент, вошедший в историю философии под именем «кириэйон» (kyrieyōn — повелительный). Вплоть до средних веков этот аргумент считался шедевром диалектического искусства. Эпиктет в своих «Рассуждениях» излагает его так: «Все происходящее необходимо должно быть действительным. Из возможного не следует невозможное, а возможно то, что или [уже] есть как действительное, или становится [действительным]... Следовательно, ничто не существует в качестве возможного, что не является действительно существующим или не становится [им]» (Эпиктет, Diss. II, 119, 1).

Фаталистический, а значит, метафизический смысл диодоровского понимания возможного подвергся многочисленным нападкам уже в древности. *«О возможном,* — иронизирует Цицерон в письме своему другу Варрону, — знай это, *я решаю согласно с Диодором.* Следовательно, если ты намерен приехать, знай, что тебе необходимо приехать; если же ты не намерен, то тебе *невозможно* приехать» (27, стр. 391). Стоик Хрисипп опровергал истолкование мегарцами возможности как полностью совпадающей с действительностью тем, что указывал на перстень, который, как он говорил, можно сломать, хотя в действительности он не сломан и никто его ломать не собирается. Однако такого рода возражения не достигают цели, так как они доказывают существование возможности в чувственном мире, что, собственно, мегарцами не отрицалось, но обходят вопрос о ее мыслимости в понятиях, «по истине».

В рассуждении Диодора отвергалась, как мы видим, возможность того, что может стать, но может и не стать, т. е. такая возможность, которая не обязательно совпадает с ее будущим осуществлением — с бытием вещи как результатом движения или изменения. Допущение такой возможности мегарцы считали логически противоречивым.

Аргументация Диодора в вопросе о возможности стала предпосылкой для отрицания им понятия движения. Аристотель, выступая против апорий Зенона, различал возможность бесконечного деления величин пути и времени движения и их действительную неподеленность на бесконечно малые части. Диодор же, отрицавший возможность как нечто отличное от действительно существующего, не считал веским аристотелевское возражение против апорий Зенона и воспроизводил его доводы, придавая им более абстрактный вид.

Главным аргументом Диодора против движения было утверждение: «Ни одна вещь никогда не движется (kineitai), она всегда лишь продвигалась (kekinētai)» (Секст, adv. math. X, 85; см. также 55, стр. 91—92). Свое представление о продвижении, которым Диодор подменял понятие движения, он иллюстрировал такими легковесными примерами: про Елену Прекрасную нельзя сказать, что она имеет трех мужей, но можно сказать, что она их имела (Секст, adv. math. X, 97—98); про шар, летящий на крышу, нельзя сказать, что он ее касается; когда же он ее коснется, он уже не летит (Секст, adv. math. X, 101). Действительно, допущение, что шар, начиная касаться крыши, все еще летит, содержит в себе противоречие, которое мегарцами воспринималось не как выражение диалектики покоя и движения, а как аргумент в пользу немыслимости движения, несуществования его «по истине».

Исходным пунктом для формирования таких и подобных им представлений мегарцев было метафизическое отрицание ими возможного как того, что еще не существует, но некоторым образом все же существует. К этому добавилась заимствованная от Зенона Элейского тенденция подменять реальный процесс движения его результатами — тенденция, вызванная желанием «убежать» от того факта, что движение противоречиво.

Само по себе движение тела как факт чувственного восприятия было для Диодора бесспорно: «То, что до этого видели на одном месте, теперь видят в другом, чего не было бы, если бы оно не двигалось» (Секст, adv. math. X, 86). Таким движение представляется по своей видимости. Диодора же интересует вопрос: существует ли оно также по своей сущности, по понятию? Отвечая на этот вопрос, Диодор, как и элеаты, приходит к отрицанию

движения. В силу своей логической структуры его аргументы против движения раскрывают противоречивые стороны движения и в то же время фиксируют эти стороны в их изолированности, что и приводит к образованию парадоксов.

Первый довод Диодора против движения гласит, что тело не движется, если оно в каждый «данный момент» находится «в определенном месте». «Если нечто движется, — аргументирует философ, — оно движется либо в том месте, где находится, либо там, где его нет. Однако [оно не движется] ни в том месте, в котором оно есть, оно ведь в нем покоится, ни в том, в котором его нет, его ведь нет в нем, чтобы оно одновременно могло двигаться в нем» (Секст, adv. math. X, 87) *. Этот аргумент в смутной форме подразумевает диалектику прерывности и непрерывности пространства, но сам по себе исходит из метафизического представления об абсолютной разъединенности атомов пространства.

Чувственное восприятие свидетельствует, что тело, которое мы считаем движущимся, занимает последовательно ряд различных мест. Однако и это не доказывает существования движения «по истине», с точки зрения логических оснований. «Ибо, — приводит свой второй аргумент Диодор, — в каждый момент движущееся [тело] находится на одном месте; а то, что занимает одно место, не движется. Итак, движущееся не движется» (Секст, adv. math. X, 89). Возникает вопрос: не движется ли тело, когда оно находится в промежутке между двумя соседними местами? Третий аргумент дает отрицательный ответ и на этот вопрос: поскольку часть тела A находится в соответствующей части пространства A, она не движется, так как заполняет ее целиком. Так же мало она движется, когда она находится в ближайшей части пространства, ибо, если она достигла этого места, ее движение уже прекратилось, значит, она вообще не движется (Секст, adv. math. X, 143).

---

* Секст Эмпирик излагает построенный по той же схеме аргумент против возникновения: «Бывает либо сущее, либо не сущее; но сущее не бывает потому, что оно [уже] есть; но также не бывает не сущее, ибо бывающее испытывает что-нибудь, не сущее же не испытывает; значит, не сущее не бывает» (Секст, Pyrr. inst. II, 143).

Подытоживая сказанное, мы можем констатировать, что значение парадоксов Диодора о движении состоит в том, что они указывают на диалектическую проблематику, на трудности отражения движения в теоретическом познании.

Проблема отношения общего и особенного, мышления и чувственного восприятия составляла основное содержание софизмов третьего крупного представителя Мегарской школы — Стильпона. Его софизмы были построены на метафизическом противопоставлении единичного и общего, на отрицании реальной связи между ними, основанном на истолковании общих понятий (видов) в духе, близком к учению Платона об идеях. «То, что мне здесь показывают, — заметил однажды Стильпон, указывая на кочан капусты, — не есть капуста. Капуста ведь существовала десять тысяч лет до этого, значит, это не капуста» (Диоген Лаэртский, II, 119).

При таком противопоставлении единичного и общего возникает вопрос: как же истолковать природу суждений? Ведь суждение типа «*A* есть *B*» выражает тождество особенного и общего, чувственного восприятия и понятия о нем. Из затруднительного положения, создаваемого диалектической природой суждения, Стильпон пытается выйти, заменяя суждения типа «*A* есть *B*» суждениями-тавтологиями типа «*A* есть *A*».

Метафизический характер философских позиций мегарцев не позволил им правильно истолковать объективную диалектику мира, правильно отразить ее в логике познания.

Учение Стильпона представляет собой переход от философии мегарцев к философии киников, с одной стороны, и к философии киренаиков — с другой. Отрицательная диалектика, проглядывавшая в метафизических построениях мегарцев, в конечном счете разрывала связь между общим и особенным, мышлением и чувственным восприятием и т. п., и в дальнейшем эти противоположности в их абстрагированности друг от друга стали в этих двух философских школах особым предметом исследования.

Однако отрицательная диалектика Мегарской школы по своим последствиям образует важный этап в истории диалектического мышления. Подобно тому как элеаты в своей критике диалектики Гераклита затронули ряд диалектических проблем, которых еще не ставил Гераклит,

так и отрицательная диалектика мегарцев была результатом метафизической критики ими диалектических идей Сократа, Платона и Аристотеля. В скрытой форме эти философы ставили проблемы перехода количественных изменений в качественные, единства противоположностей, соотношения возможности и действительности, движения и покоя, общего и единичного. Этим мегарцы внесли значительный вклад в историю античной диалектики.

Глава двенадцатая
ПЛАТОН

Существенным этапом в истории древнегреческой диалектической мысли явилась платоновская идеалистическая диалектика, которая развивалась в борьбе против материализма Демокрита и гераклитовской диалектики логоса и мира вещей, а также против античной софистики.

Для понимания диалектики Платона необходимо в первую очередь охарактеризовать ее отношение к системе объективного идеализма. В своей объективно-идеалистической философии Платон противополагал изменчивому миру чувственных вещей неизменный и неподвижный мир духовных сущностей — «идей», считая мир идей первичным («истинным бытием»), а мир чувственных (т. е. реальных) вещей — вторичным и производным. Столы как чувственные вещи подвержены возникновению, изменению и разрушению; стол как идея, стол вообще (идея стола) вечен и неизменен.

«Идеализм первобытный: общее (понятие, идея), — писал Ленин, — есть *отдельное существо*. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (*совершенно* в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и „нумен", непознаваемая „вещь в себе"; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, λόγος, бог. Раздвоение познания человека и *возможность* идеализма (-религии) *даны* уже **в первой элементарной абстракции** „дом" вообще и отдельные домы» (3, т. 29, стр. 329—330).

Этот мир идей и есть для Платона предмет «истинного» знания.

Одним из главных теоретических истоков учения Платона о сверхчувственном знании явился рационализм элеатов. Антидиалектически противопоставляя друг другу ощущения (чувства) и теоретическое мышление (разум), Платон утверждал, что чувства, ощущения ни в коем случае и ни при каких условиях не могут быть источником истинного знания; они могут лишь служить внешним побудителем, способствующим тому, что мышление

обращается к познанию истины. Их область лишь мнение, истинное же знание (познание идей) доступно только разуму. В понятиях мы познаем идеи как духовные сущности вещей.

Так как помимо идей Платон признавал предметом познания также числа, а предметом мнения кроме природных чувственных вещей — и «подражания» этим вещам (произведения ремесел и искусства), то он вводит дальнейшее подразделение в свою классификацию познавательных способностей человека, а именно: предмет знания и мышления — идеи; предмет размышления — числа; предмет веры (доверия) — природные чувственные вещи; предмет догадки, сравнения, уподобления — человеческие подражания вещам.

Таким образом, метафизически противопоставив теоретическое мышление и чувства, Платон отверг указанную Демокритом диалектическую связь ощущений и мышления в познании.

В борьбе против диалектики Гераклита и Демокрита Платон исходил из диалектики Сократа, развив ее дальше в объективно-идеалистическом духе.

ЭВОЛЮЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ ПЛАТОНА

Диалектические идеи Платона претерпели эволюцию в теснейшей связи с эволюцией его философских взглядов вообще.

Первый этап этой эволюции (90—60-е годы IV в. до н. э.) включает в себя три периода: так называемый сократический (90-е годы), критический (80-е годы) и период создания системы объективного идеализма (70—60-е годы). Второй этап — 60-е годы. Третий этап — 50-е годы.

На первом этапе Платон, отрицая изменчивость и противоречивость идей, признавал, однако, противоречивость и изменчивость представлений людей о вещах и самих чувственных вещей; в этом он усматривал доказательство несовершенства и неистинности мира материальных вещей.

На втором этапе Платон не только признал, но и стал разрабатывать диалектику идей.

На третьем этапе — в период обращения к пифагорейской теории чисел — Платон предпринял шаги к использованию учения о диалектике идей для более глубо-

кого, чем прежде, понимания диалектики вещей материального мира, вероятно стремясь к созданию цельной концепции противоречивости всего сущего, охватывающей и идеальный мир идей, и материальный космос. Однако в системе объективного идеализма, все более тяготеющего к пифагорейской мистике, эти устремления не пошли дальше некоторых разрозненных попыток, которые не могли дать серьезного результата.

а) ПЕРВЫЙ ЭТАП

В сократический период Платон понимал диалектику как умение задавать вопросы и отвечать на них: «Того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, — заявлял он, — мы называем диалектиком» («Кратил», 390 с).

В этом плане предшественниками Платона были элеаты, софисты и Сократ.

В критический период Платон подверг критике метод софистов, придерживаясь того понимания диалектики, которое было выработано в сократический период. В период создания системы объективного идеализма он развил и пополнил это понимание новыми идеями.

Прежде всего он утверждал, что диалектику как искусство живой речи нужно противопоставить речи письменной, подчеркивая при этом важность устной, живой беседы. Здесь, несомненно, сказывается большой опыт философа-спорщика, который привык побеждать своих оппонентов именно в беседах. В «Федре» Платон понимал свою диалектику как способ в живой, устной речи восхвалять справедливое, прекрасное и благое.

Однако Платон не ограничивается этим и рассматривает диалектику также как логику. Его диалектика может быть охарактеризована как идеалистическая логика «сведения» и «разделения» понятий.

Он определяет диалектику, во-первых, как «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения» («Федр», 265 d) и, во-вторых, как «способность разделять всё на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров...» («Федр», 265 e), т. е. она определяется как метод правильного соединения и разъединения понятий. «Я, Федр, — говорится в указанном диалоге, —

и сам поклонник такого различения и обобщения — это помогает мне рассуждать и мыслить. И если я замечаю в другом природную способность охватывать взглядом единое и множественное, я гоняюсь

Следом за ним по пятам, как за богом.

Правильно ли или нет я обращаюсь к тем, кто это может делать, знает бог, а называю я их и посейчас диалектиками» («Федр», 266 b).

Именно исходя из этого определения диалектики, Платон решительно противопоставляет ее софистике.

Таким образом, на этом этапе основная проблема платоновской диалектики — вопрос о роли общих понятий в познании истины. В том, что́ Платон называл в это время диалектикой, мы обнаруживаем действительные подходы к идеалистической диалектике понятий (через их взаимопроникновение), а вместе с тем и к формальной логике правил оперирования ими (через разделение и последующее объединение понятий).

Сократический метод, перерабатываемый в этот период в логическую теорию, оказывается и методом познания мира идей, ибо, научившись правильно соединять и разъединять понятия, мы тем самым, утверждает Платон, проникаем в мир идей. Эта концепция связана с отрицанием какой бы то ни было изменчивости и противоречивости идей как родовых сущностей вещей и с признанием противоречивости и изменчивости представлений о вещах, как и самих вещах, в чем Платон, как уже было отмечено, усматривал доказательство ничтожности мира материальных вещей.

Учение о диалектике, выработанное Платоном в этот период, может быть вкратце представлено как состоящее из двух частей — вступительной части (учение об «очищении» и об Эроте) и логической части (учение о «сведении» и «разделении»).

Учение об «очищении» подробно изложено в диалоге «Федон». «Очищение» («катарсис») ставит своей задачей, согласно мысли Платона, освобождение от ложных взглядов. При этом Платон, диалектика которого направлена в первую очередь против диалектики античных материалистов, сближает материализм и софистику как якобы родственные теории.

Платон усовершенствовал отрицательную диалектику элеатов и сократический метод, создал более развитую

форму философского диалога, возведя ее на уровень методического оперирования отвлеченными понятиями. При этом Платон не отказывается и от некоторых заимствований у критикуемых им мыслителей.

Диалектика понятий Платона едина с его идеалистическим учением об Эроте и с его теорией «анамнесиса» («воспоминания») бессмертной души. Исходя именно из этого единства, приводящего почти к полному совпадению у него диалектики с теорией познания, а тем более с онтологией, он строит свою систему объективного идеализма. Борьба Платона против материалистической диалектики получила свое наиболее отчетливое выражение в его критических выступлениях против учения Гераклита. В своей критике диалектики логоса Платон, свободно оперируя отвлеченными понятиями, имел несомненное преимущество перед Гераклитом, в значительной мере еще оставшимся в сфере образов-понятий. Однако диалектика логоса сама по себе имела неоспоримое превосходство над платоновской диалектикой понятий, поскольку была гениальной догадкой о подлинных, объективных закономерностях космоса, от исследований которых Платон был весьма далек.

Свою критику Гераклита Платон строит первоначально на мнимом согласии с тезисом эфесца о значении противоположностей в развитии природных явлений; в дальнейшем, однако, афинский идеалист дает объяснение, совершенно расходящееся с подлинным смыслом гераклитовской диалектики логоса. В своем рассуждении Платон сопоставляет два противоречащих .друг другу тезиса: 1) противоположности переходят друг в друга и 2) никакая противоположность не переходит в другую.

Вначале, как бы соглашаясь с Гераклитом, Платон утверждает, что существующее в мире состоит из противоположностей, переходящих друг в друга. Взять, к примеру, прекрасное и безобразное, или справедливое и несправедливое, или тысячи иных противоположностей. Всюду происходит такой переход. Аналогично обстоит дело и в количественном отношении. Так, когда что-нибудь становится больше, это необходимо означает, что сперва оно было малым, а потом сделалось большим. Платон приводит множество примеров перехода одной противоположности в другую: меньшего в большее, слабого в сильное, медленного в скорое, лучшего в худшее, неспра-

ведливого в справедливое. И Платон делает обобщающий вывод: противоположное возникает из противоположного. Однако он признает справедливость этого вывода только в отношении мира вещей.

Признание противоположностей мира вещей служит Платону теоретической предпосылкой для учения о мире неподвижных идей. Теперь он отстаивает второй тезис: никакая противоположность не переходит в другую. Свою аргументацию в пользу этого тезиса Платон начинает с доказательства мысли о том, что необходимо различать равные вещи и само равенство. Он абсолютизирует понятие равенства, превращая его в идею, противостоящую чувственным вещам.

Так прослеживается в учении Платона путь, приводящий его к системе объективного идеализма: сначала он проводит различие между чувственными вещами и их понятиями, затем абсолютизирует эти последние и в конечном итоге превращает их в самостоятельные существа — идеи, чуждые изменения и движения, а опираясь на тезис о мире идей как мире неподвижного, истинного бытия, приходит к выводу о существовании бессмертной души, вспоминающей об идеях.

Диалектика Платона, как и вся его система объективного идеализма в целом, обнаруживает свою ахиллесову пяту — бессилие вывести мир изменчивых, чувственных вещей из мира неподвижных идей. Именно этот пункт философии Платона впоследствии был подвергнут подробной и основательной критике Аристотелем, который утверждал, что сущность не может находиться вне того, сущностью чего она является, что у Платона получается явный разрыв между идеями и вещами. Действительно, взаимоотношение неподвижных идей и изменчивых, чувственных вещей составило наиболее трудную проблему для Платона, а между тем именно эта проблема находится у истоков его диалектики.

Неподвижность и неизменность идей решительно утверждается Платоном в диалоге «Пир» на примере идеи прекрасного; прекрасное, как таковое, характеризуется им как «нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для дру-

гого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное, это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» («Пир», 210 e — 211 b).

Вещи чувственного мира в отличие от мира «подлинного бытия» ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу. Совершенно иное должно быть сказано об идеях. Если из противоположных вещей рождаются противоположные вещи, то сама противоположность как идея никогда не переходит в собственную противоположность. Если вещи эмпирического мира движутся, то идея движения неподвижна. В утверждении о том, что противоположность не может стать противоположной самой себе, Платон защищает два тезиса: один верный, поскольку имеется в виду, что идея противоположности не должна логически отрицать себя именно как данную идею, а другой неверный, поскольку отрицается всякая изменчивость идей.

Таким образом, «очищение» («катарсис») как первый раздел вступительной части диалектики Платона ярко обнаруживает все важнейшие особенности его диалектического способа мышления. Посредством «катарсиса» им устанавливается принципиальное различие между миром вещей и миром идей. В мире вещей одна противоположность переходит в другую, а идеи остаются вечно неподвижными и неизменными. К этому заключению Платона приводит противопоставление им родовой сущности тому, сущностью чего она является, т. е. чувственным вещам как явлениям.

Идеалистическое решение Платоном основного вопроса философии деформировало его диалектику и толкало философа на путь метафизики. Однако несомненным достижением теории «катарсиса» было обоснование истинности элементарных принципов логики, которое он использует против софистики, против субъективного применения гибкости понятий. Впоследствии, в диалогах «Софист» и «Государство», защита Платоном элементарных принципов логики как не только не противоречащих

диалектическому мышлению, но и необходимых для него найдет более четкое и резкое выражение. Но и в своих ранних, сократических диалогах, таких, как «Лахес» (см. 198А), «Лизис», «Гиппий Больший», Платон достаточно определенно выдвинул положение о том, что одна и та же идея не может себя отрицать в том же самом смысле, в каком она себя утверждает. Иначе говоря, она не может быть логически противоречивой.

Платон неправильно отождествил (в диалоге «Теэтет») диалектику логоса Гераклита с софистикой Протагора и отверг оба этих учения. Что же касается критики софистики, то здесь Платон был, бесспорно, прав. Его требования четкости и определенности понятий, борьба против субъективно применяемой их гибкости, отрицание крайнего релятивизма и попирания логического принципа противоречия — все это было несомненной заслугой Платона.

Второй раздел вступительной части диалектики Платона составляет его учение об Эроте, изложенное им в диалоге «Пир» («Симпосион»).

В «Пире» Платон вновь подвергает критике диалектику логоса. Здесь он применяет тонкий полемический прием: критическое рассмотрение догадки Гераклита о раздвоении единого и борьбе противоположностей он вкладывает в уста врача Эриксимаха, который утверждает, что требуется умение, чтобы установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и «внушить» им взаимную любовь. Самые же враждебные начала — это начала противоположные: холодное и горячее, горькое и сладкое, влажное и сухое и т. п. Именно благодаря своему умению поселить в эти враждебные начала любовь и согласие Асклепий заложил основы медицины. Эриксимах заявляет, что вопреки убеждению Гераклита между противоположностями существует и должна существовать не борьба, а взаимная любовь.

По мысли Платона, не только медицина, но и гимнастика, и земледелие, и музыка, и все дела человеческие всецело подчинены Эроту, т. е. любви. Устами Эриксимаха Платон отвергает в «Пире» гераклитовскую диалектику: «Что касается музыки, то каждому мало-мальски наблюдательному человеку ясно, что с нею дело обстоит точно так же, и именно это, вероятно, хочет сказать Гераклит, хотя мысль его выражена не лучшим

образом. Он говорит, что единое, «расходясь, само с собою сходится», примером чего служит гармония лука и лиры. Однако очень нелепо утверждать, что гармония — это раздвоение или что она возникает из различных начал» («Пир», 187 а). Платон возражает против основного положения диалектики логоса — против учения о раздвоении единого, об «упругой гармонии» противоположных начал. Взамен борьбы противоположностей выдвигается в качестве принципа любовь, в данном случае «любовь» сначала различавшихся, а затем «приладившихся» друг к другу звуков; гармония, уверяет Платон, — это созвучие, а созвучие — своего рода согласие; из начал же различных, покуда они различны между собой, согласия не получается. Раздваивающееся и несогласное нельзя привести к гармонии, и Платон доказывает это на примере ритма, который «создается согласованием расходящихся сначала замедлений и ускорений» («Пир», 187 с).

Выступая против Гераклита, Платон выдвигает положение о том, что между противоположностями имеется нечто среднее, как, например, между мудростью и невежеством находится здравомыслие и т. д. Понятие среднего между противоположностями смертного и бессмертного конкретизируется в «Пире» в мифологическом образе бога любви Эрота, сына Пороса (изобилия) и Пении (бедности). Введение понятия среднего, т. е. опосредствующего, звена между противоположностями коренным образом отличает диалектику Платона от диалектики Гераклита.

Если критика гераклитовской диалектики логоса дана в речи Эриксимаха, то речь Сократа показательна для диалектики диалога самого Платона и раскрывает ее характерные теоретико-познавательные черты.

Учение Платона об Эроте было непосредственно связано с онтологической теорией идей и с существенными сторонами платоновской диалектики понятий.

Первым разделом *логической части* платоновской диалектики является «сведе́ние» («синагоге») понятий. Разработка этого вопроса составляет значительную заслугу Платона, который считал, что истинное знание должно быть выражено в точных понятиях и что поэтому важнейшая задача философии — изучать сущность понятий и условия логического их образования. Сведе́ние понятий, по Платону, есть не что иное, как приведение многого и

различного к единому и общему. В подобной постановке проблемы обнаруживается диалектический и одновременно логический характер платоновского «сведéния».

Платон называет диалектику наивысшей из всех наук, дающей людям знание истинного, духовного бытия. В «Государстве» он пишет, что философ, обращаясь к диалектике, должен совершенно отрешиться от чувственного восприятия и устремиться умственно к истинному бытию самому в себе. Диалектический путь уводит от всего чувственного и земного в потусторонний мир неподвижных идей. «Сведение» есть восхождение от всего конкретного к абстрактному, от частного — к общему.

В соответствии с таким пониманием «сведения» Платон делает вывод о том, что понятие есть сущность вещей, которую необходимо отличать от их свойств. Так диалектика Платона становится понятийной диалектикой и логическая теория образования понятий — ее орудием. Особое значение Платон придавал здесь гипотезе и аналогии. Гипотетическое исследование понятий играло существенную роль в платоновской философии: оно состояло в методической проверке последствий, вытекающих из условного принятия либо положительного, либо отрицательного суждения о том или ином предмете. Допустим, например, что множество есть, и посмотрим, что из этого следует; затем допустим, что множества нет, и выясним, какие следствия вытекают в случае принятия такой посылки. Платон писал, что истина не ускользнет лишь тогда, когда мы будем исходить не только из предположения, что нечто есть, и рассматривать следующие отсюда выводы, но и из предположения, что его нет. Что касается приводимых Платоном аналогий, то при всем их несовершенстве, а иногда и несоответствии и надуманности в его методе аналогии нельзя не усмотреть некоторый прообраз современного понимания процедуры сравнения. Особо значительной была роль теории гипотезы и аналогии в борьбе афинского мыслителя против софистики.

Второй раздел логической части диалектики Платона составляет *«разделение»* («диайресис») *понятий*. Оно состоит в установлении различий и расчленении на этой основе общего рода на частные виды; «разделение» это должно производиться обоснованно и в определенном порядке.

Наиболее точным способом «разделения» понятий, исключающим какие-либо упущения, Платон считал дихотомию — двучленное деление; однако он признавал и деление на три и более члена в зависимости от тех или иных условий «диайресиса».

Исследуя «разделение» понятий, Платон сосредоточил внимание на их тождестве и различии, что также было значительным достижением в развитии как элементарной логики, так и диалектики диалога, поскольку им сопоставлялись здесь не всякие, а по преимуществу противоположные понятия. Путем выяснения сходства и различия понятий устанавливалась между ними связь, и «разделение» понятий переходило в свою собственную противоположность — в «общность» («койнонию») понятий.

Фиксируя внимание на познавательной роли понятий и подчеркивая необходимость их расчленения, учение Платона сыграло положительную роль в развитии не только формальной логики, но и диалектического учения о понятиях, поскольку метод «сведения» и «разделения» понятий был попыткой рассматривать понятийные противоположности в их тождестве и различии, в их единстве и раздвоении.

Однако диалектическая гибкость понятий у Платона в конечном итоге приводила афинского идеалиста к концепции неподвижности идей.

Возникает парадоксальный результат. Диалектика Платона, как она изложена в его диалогах данного периода, строго говоря, не применима ни к миру чувственных вещей (хотя этот мир и признается изменчивым и противоречивым), ни к миру идей, который признается неподвижным и непротиворечивым в себе. Действие платоновской диалектики разворачивается в сфере понятий людей.

б) ВТОРОЙ ЭТАП

С дальнейшим развитием системы объективного идеализма Платона его диалектика понятий перерастает в диалектику самих идей. Существенная эволюция взглядов Платона стимулировалась помимо всего прочего и тем, что его взгляды были подвергнуты критике некоторыми его учениками и глава школы стремился как-то преодолеть противоречия своего учения, выявленные этой кри-

тикой (сам Платон упоминает о затруднениях, возникших при изложении им в Академии принципов его диалектики). Важнейшим результатом этой критики было признание афинским идеалистом движения идей.

Свое прежнее учение о неподвижных идеях Платон подверг критике в диалоге «Парменид». Здесь оперирование противоречащими понятиями, признание этих понятий («родов и видов бытия») текучими, переходящими друг в друга охватывает и сферу самих идей, лишает их неподвижности.

Проблема, поставленная в «Пармениде», — это в первую очередь проблема отношения единого и многого. Для сторонников теории идей эта проблема имела весьма большое значение, поскольку она связана с вопросом о том, как от множества реальных вещей путем абстракции подняться к идее единого.

Метод «Парменида» таков: сначала рассматривается утверждение — множество есть; затем — отрицание этого утверждения, т. е. что множества нет. В том и другом случае разбираются вместе множество и его противоположность — единое и их отношение; если множество существует, то надо выяснить, как оно относится к единому и как к самому себе. В свою очередь тот же вопрос нужно поставить и по отношению к единому: как единое относится к множеству и как к самому себе? Аналогичный вопрос нужно поставить и при предположении, что множества нет: как множество относится к единому и как к самому себе? Как единое относится к множеству и к самому себе? Когда мы таким путем исследуем данную проблему, мы сможем ответить на вопросы: что такое множество, существует ли оно, как его понимать и каково его отношение к единому? Аналогичный метод применяется Платоном и к другим категориям: бытию и небытию, движению и покою, возникновению и уничтожению, подобию и неподобию и т. д.

«И далее, — говорит Платон устами своего персонажа, — если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки, какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого в их отношении к себе самим и друг к другу? Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец,

к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно так же когда они в большем числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор и как бы ты ни предположил то, что предположил существующим или несуществующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину» («Парменид», 136 b c).

Таким образом, метод «Парменида» сводится к подробнейшему расчленению всех понятий и сопоставлению их друг с другом с помощью формальнологических средств. Но в самом требовании совместного рассмотрения утверждения и отрицания обнаруживается диалектический подход к проблеме, формируются элементы идеалистической диалектики понятий, распространяющейся и на идеи, т. е. тем самым отрицающей концепцию неподвижных идей.

Диалог «Парменид» состоит из трех бесед: юного Сократа с Зеноном, его же с Парменидом и, наконец, Парменида с Аристотелем (кто именно выведен под этим именем — неизвестно). Весьма характерно, что в отличие от обычного предоставления Платоном первого места в диалогах Сократу в данном случае выводится юный Сократ, побеждающий в диалоге Зенона, но в свою очередь терпящий поражение от Парменида, в уста которого вложена критика учения о неподвижности идей.

Уже в беседе Сократа с Зеноном обнаруживается критический подход к теории идей. Сократ сначала подвергает критике учение Зенона об антиномичности мира мнения, а затем предлагает своему собеседнику разрешить более трудную задачу — выявить противоречивость самих идей («родов и видов бытия»): «Пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое [само по себе] есть единое, вот тогда я выкажу изумление. И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если бы было показано, что роды и виды испытывают сами в себе эти противопо-

ложные состояния, то это было бы достойно удивления. Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я — единый и многий, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя и нижняя части, — ведь ко множественному, как мне кажется, я причастен, — желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единому, я как человек — один среди нас семерых...» («Парменид», 129 b c).

Эта постановка проблемы противоречивости идей существенно отличается от прежнего учения Платона о мире идей. Юный Сократ только намечает эту проблему, ответ на его вызов Зенону дает Парменид в беседе с Аристотелем. Предварительно Парменид беседует с Сократом и подвергает критике его понимание идей (следует, конечно, помнить, что и Сократ и Парменид в диалоге вовсе не развивают учений исторических Сократа и Парменида: исторический Сократ не учил об идеях, это учение принадлежит Платону; исторический Парменид был чужд той диалектики, которую его заставляет развивать автор диалога).

В беседе Парменида с Сократом особенно следует отметить его указание на те затруднения, которые связаны с принятием мира неподвижных идей. Так, в полное замешательство приходит Сократ, когда Парменид спрашивает его: неужели он признает существование идей для таких предметов, как волос, грязь, сор и «всякая другая не заслуживающая внимания дрянь»? («Парменид», 130 c). Парменид подвергает критике учение об «участии» вещей в идеях и о «подражании» вещей идеям; здесь он приводит два довода, которые в дальнейшей истории философии встречаются у Аристотеля, а именно:

1) для установления отношения между вещью и идеей необходима посредствующая идея, взаимоотношение же этой идеи и вещи требует введения новой идеи и так далее до бесконечности.

2) Учение об идеях и чувственных вещах должно прийти к выводу, что познание возможно только раздельно относительно каждого из этих двух миров — познание отношений между идеями и познание отношений между вещами. В результате сам бог не мог бы выйти из идеального мира и познать мир чувственных вещей.

Обе эти беседы — Сократа с Зеноном и Парменида с Сократом — имеют вводный характер: в первой беседе ставится проблема диалектики идей в противоположность учению об их неподвижности и неизменности; во второй беседе ставится проблема идеалистического монизма в противоположность дуализму мира идей и мира вещей.

Беседа Парменида с Аристотелем и является попыткой разрешить эти проблемы. Эта беседа разбивается на две части: в первой из них Парменид исходит из предположения, что единое существует, во второй — что единое не существует. Обнаруживая гибкость понятий, автор диалога устами Парменида выдвигает два ряда следствий, вытекающих из предположения, что единое существует. Первый ряд следствий: единое не есть целое, но и не имеет частей, оно не находится в себе, но и не находится в ином, оно не движется, но и не находится в покое, оно не тождественно с собой, но и не тождественно с иным, не отлично от самого себя, но и не отлично от иного, оно не может быть ни подобным, ни неподобным самому себе, но не может быть и подобным или неподобным иному, оно неравно ни себе самому, ни иному; оно не причастно никакому времени: ни прошлому, ни настоящему, ни будущему. В конечном итоге этот первый ряд следствий из признания существования единого приводит к отрицанию приложимости каких-либо категорий к единому и к отрицанию самого его существования, т. е. к признанию его несуществования.

Согласно второму ряду следствий, выводимых Парменидом из того же предположения о существовании единого, к единому приложимы все те взаимоисключающие парные категории, которые были отвергнуты в первом ряду. Единое есть и целое и имеет части, единое есть и единое и многое, оно находится и в себе самом, и в ином, оно и движется и покоится, оно тождественно с самим собой и отлично от самого себя, а вместе с тем тождественно иному и отлично от него, оно подобно, но и не подобно себе самому и иному, оно соприкасается и не соприкасается с самим собой и с иным, равно и не равно себе самому и иному, оно возникает, существует и будет существовать. Аналогичным образом из предположения о существовании единого выводится и следствие относительно иного.

После этого автор диалога разбирает второе предпо-

ложение о несуществовании единого и также делает из этого предположения два ряда выводов по тому же методу. Если в прежних диалогах Платона идеи неизменны и неподвижны, то здесь гибкость понятий позволяет прилагать к единому взаимоисключающие категории, причем все рассуждение имеет более широкое значение, чем анализ идеи единого: оно приложимо ко всякой идее. Таким образом, в «Парменида» Платон подошел к проблеме построения идеалистической диалектики вплотную. Подобно тому как идея прекрасного в «Пире» — типичный образец учения о неподвижности идей вообще, так идея единого в «Парменида» — узловая категория идеалистической диалектики идей. Особенность этой диалектики заключается в признании в одной идее противоположных категорий.

Основное различие между «Пиром» и «Парменидом» как между наиболее характерными диалогами двух периодов эволюции диалектики Платона состоит, следовательно, в том, что Платон в первом диалоге выдвигает концепцию неподвижных идей, в то время как во втором — идеи приобрели подвижность и перестали быть препятствием для распространения диалектики и на сферу сущности.

Если в «Пире» имеется противоречие — отнюдь не диалектическое — между платоновским методом с его гибкостью понятий и системой неподвижных идей, то в «Парменида» это противоречие в значительной мере стирается.

Диалог «Софист» представляет значительный интерес как обоснование диалектики идей применительно к пяти основным платоновским категориям: бытию, движению, покою, тождеству и различию.

Если в «Теэтете» критике была подвергнута точка зрения Протагора и Гераклита (явно превращенного в софиста), то в «Софисте» критике подвергается в первую очередь исторический Парменид, признавший «бытие» и отвергнувший «небытие», считавший его немыслимым и невыразимым в понятиях, выходящим за пределы понятийного знания.

Отрицание несуществующего, так же как и его утверждение, приводит, по мысли Платона, к большим затруднениям, выход из которых он видит в том, чтобы признать, что несуществующее в известном смысле существует, а существующее в известном смысле не существует. Так Платон приходит в «Софисте» к диалектике бы-

тия и небытия. Между этими категориями существует некоторая связь и взаимодействие; об этом говорится вполне ясно, хотя и в несколько вычурных выражениях: небытие некоторым образом существует, и бытие некоторым образом не существует. Под небытием (несуществующим) здесь имеется в виду не полное ничто, как это было бы при формальнологическом контрадикторном отрицании, а некое неполноценное, мнимое бытие, «полубытие».

Раскрытие диалектического взаимодействия категорий (идей) бытия и небытия, а также движения и покоя, тождества и различия — важная особенность диалога «Софист».

Уже самый беглый анализ этого диалога показывает, сколь далеко ушел в нем Платон от своих взглядов, изложенных в «Пире». Теперь Платон уже не согласится со знаменитым определением в «Пире» идеи прекрасного как невозникающего, неуничтожающегося, неувеличивающегося и неуменьшающегося и т. д.

Тождество и различие бытия и небытия, существующего и несуществующего делает невозможной и немыслимой подобную неподвижную и неизменную идею прекрасного. Если существующее некоторым образом не существует, то прекрасное не может существовать вечно, как это утверждал Платон прежде. Если несуществующее некоторым образом существует, то прекрасное подвержено возникновению и уничтожению, увеличению и уменьшению. В диалектику Платона проникает, таким образом, гераклитовский мотив.

Специальное рассуждение Платона в «Софисте» о прекрасном и непрекрасном ясно показывает существенное изменение его взгляда на идею прекрасного и вообще на идеи.

«Чужеземец. Не выходит ли, что некрасивое есть нечто отделенное от какого-то рода существующего и снова противопоставленное чему-либо из существующего?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Оказывается, некрасивое есть противопоставление бытия бытию.

Теэтет. Весьма справедливо.

Чужеземец. Что же? Не принадлежит ли у нас, согласно этому рассуждению, красивое в большей степени к существующему, некрасивое же в меньшей?

Теэтет. Никоим образом.

Чужеземец. Следовательно, надо признать, что и небольшое, и самое большое одинаково существуют.

Теэтет. Одинаково.

Чужеземец. Не должно ли и несправедливое полагать тождественным справедливому в том отношении, что одно из них существует нисколько не меньше другого?

Теэтет. Отчего же нет?» («Софист», 257 e — 258 a).

Итак, прекрасное в некотором смысле, в каком-то отношении не прекрасно. Прекрасное обретает способность превращаться в непрекрасное, а непрекрасное — в прекрасное, ибо природа их в равной мере принадлежит к бытию.

Словом, прекрасное как идея приобретает жизнь и движение и входит в соотношение с другими категориями (родами бытия). В результате нарушается неподвижность идей Платона, диалектика проникает в мир «истинного бытия», вносит в него движение и развитие, тождество и различие, т. е. противоположности и их связь. «Таким образом, мы согласились, что одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет и что некоторые — лишь с немногими [видами], другие — со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми» («Софист», 254 b c).

Главнейшими родами Платон признает категории «существующее» (бытие), «покой» и «движение». Существующее «совместимо» и с покоем, и с движением; при этом каждое из этих трех понятий отлично от двух других и тождественно самому себе. Поэтому к трем названным категориям следует присоединить четвертую — «отличное» (различие) и пятую — «тождественное» (тождество). Движение и тождественно и не тождественно, т. е. различно. «Надо согласиться, что движение есть и тождественное и нетождественное, и не огорчаться. Ведь, когда мы назвали его тождественным и нетождественным, мы выразились неодинаково: коль скоро мы называем его тождественным, мы говорим так из-за его причастности тождественному в отношении к нему самому; если же, напротив, мы называем его нетождественным, то это происходит вследствие его взаимодействия с иным, благодаря чему, отделившись от тождественного, движе-

ние стало не этим, но иным, так что оно снова справедливо считается нетождественным» («Софист», 256 ab).

Здесь диалектика понятий Платона в известной мере предвосхищает диалектические рассуждения Гегеля: движение, как и всякое другое понятие, прежде всего тождественно самому себе, но, с другой стороны, поскольку оно входит в общение с иными категориями, оно изменяется и становится себе самому нетождественным. Тождество выступает здесь в единстве с различием.

Путем рассуждений, аналогичных приведенным выше, Платон доказывает, что «небытие, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь распространяющаяся на всё природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать всё без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим» («Софист», 256 de). В этом отрывке особо существенно для понимания диалектики Платона прямое его утверждение, что небытие (несуществующее) имеется «во всех родах», иначе говоря, что тождество и различие характерны для всех категорий, для всех понятий.

Платон приходит к выводу, что сущность несуществующего, небытия ничем не отличается от сущности прочих категорий и составляет один из видов сущего. Именно здесь явно видна та отличительная черта диалектики Платона, которая состоит в том, что он характеризует несуществующее не как абсолютно противоположное существующему, а как отличное от него и от прочих родов существующее, но в ином, низшем качестве.

«С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует, многими же — нет... Если, однако, кто-либо не верит этим противоречиям, то ему надо произвести исследование самому и привести нечто лучшее, чем сказанное теперь. Если же он, словно измыслив что-либо трудное, находит удовольствие в том, чтобы растягивать рассуждение то в ту, то в другую сторону, то он занялся бы делом, не стоящим

большого прилежания, как подтверждает наша беседа» («Софист», 259 bc).

Становится понятным имеющееся в разбираемом диалоге Платона замечание о трудности определения софиста. Если Парменид ошибочно противопоставил друг другу бытие и небытие, признав первое и отвергнув второе, то сущность софиста, по мысли Платона, состоит в признании «небытия», «несуществующего» своей сферой и в отказе от «бытия», которое его, как автора сущих небылиц, вовсе не интересует. В этом различие между софистом и философом: сфера действия первого — темная область небытия, сфера действия второго — светлая область бытия. Софист — распространитель темной лжи, философ — сторонник светлой правды, проникнут ярким светом истины, истинного знания о бытии.

Превосходства и победы над софистом философ достигает нелегко, для этого он должен овладеть высоким искусством диалектики; он должен логически умело оперировать идеями, искусно разделять роды и виды, правильно устанавливать их тождество и различие.

В «Софисте» Платон дает развернутое определение философа-диалектика: «Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?.. Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет» («Софист», 253 de).

Резюмируя изложенное выше, мы можем сказать, что значение «Софиста» состоит не только (и не столько) в том, что в этом диалоге Платон изобличает софистику как чуждое истины искусство порождения мнений и дает положительное определение диалектики (в связи с чем на новой основе рассматривается диалектическая проблема «сведéния» и «разделения» понятий), но главным образом в том, что здесь Платон не ограничивается критикой неподвижного бытия Парменида, а распространяет

эту критику на мир неподвижных и неизменных идей. Если до «Парменида» и «Софиста» Платон рассматривал идеи как понятия, лишенные жизни и движения, неведомо каким образом устанавливающие связь с миром изменчивых, чувственных вещей, которые им «подражают» или в них «участвуют» и которым они сами причастны, то теперь идеи выходят из состояния покоя и неподвижности, приобретают жизнь и развитие, вступают друг с другом во взаимодействие. Это совершенно иная концепция идей.

в) ТРЕТИЙ ЭТАП

На последнем, «пифагорейском» этапе философской эволюции Платона его учение все больше погружается в мистику, чем подготовляется будущее неоплатоническое перетолкование этого учения.

«Пифагорейский» этап обычно рассматривается как период упадка философии Платона, и для обоснования подобного взгляда приводятся весьма убедительные доводы. Действительно, на этом этапе Платон, уже в годы своего расцвета включивший в переработанном виде философские взгляды пифагорейцев в свою систему объективного идеализма, а именно заменивший пифагорейское число более содержательным понятием идеи, на этом этапе вновь возвращается к пифагорейским числам, принимает пифагорейские понятия беспредельного и предела как основные и возрождает пифагорейскую концепцию гармонии. Однако необходимо иметь в виду и следующее. В учении Пифагора и ранних пифагорейцев наличествовал более реалистический подход к философским проблемам, чем это было свойственно идеалистическим взглядам Сократа и Платона. Сквозь мистику пифагорейской «музыки сфер» отчетливо видны наивные толкования природных явлений. Космос, в понимании Пифагора, сохраняет характер реального мира, лишь окутанного мистическим покрывалом. Поэтому определенное усиление пифагорейской тенденции в платонизме означало не только дальнейшее развитие его мистических элементов, но — в известной мере — и внедрение идеи живого космоса, еще не потерявшего связи с действительностью и сохраняющего некоторые черты реальности, в концепцию призрачности мира чувственных вещей.

Теперь, когда космос рассматривается Платоном как

огромный мир с его планетами и светилами, как природное «беспредельное», ограниченное «пределом», перед ним возникла задача — объяснить происхождение и развитие этого реального космоса.

В известной мере он делает это в диалоге «Филеб». Если в период сократической диалектики Платон лишь в общей форме, стремясь доказать неистинность мира материальных вещей, признавал их текучесть, изменяемость и в этом смысле диалектичность (в отличие от неизменных идей), то теперь он стремится осознать диалектичность этого мира уже не как признак его ущербности и неистинности, а в связи с диалектичностью мира идей.

Здесь делается попытка применить диалектический метод при решении противоположных тезисов: многое есть единое и единое есть многое. Платон специально рассматривал при этом четыре категории: беспредельное, предел, их соединение и причину этого соединения.

«Все, что представляется нам становящимся больше и меньше и принимающим «сильно», «слабо» и «слишком», а также все подобное этому... нужно отнести к роду беспредельного как к некоему единству... А то, что не допускает этого, но принимает противоположные свойства, т. е. прежде всего равное и равенство, а вслед за равным — двойное и все, что служит числом для числа или мерой для меры, — все это мы относим к пределу...» («Филеб», 25 ab).

Рассматривая эти пифагорейские противоположности предела и беспредельного, Платон устанавливает их диалектическое единство, подчиняя их категории соединения или смеси: «Разве не из этого, то есть не из смешения беспредельного и заключающего в себе предел, состоят времена года и все, что у нас есть прекрасного?» («Филеб», 26 b).

Таким образом, соединение предела с беспредельным, внесение меры (числа) в беспредельное приводит к становлению (генезису). Если оставить в стороне теологические фантазии Платона насчет того, что причиной становления является божественный ум, то не подлежит сомнению, что в диалоге «Филеб» намечается диалектическое понимание становления как единства непрерывного и прерывного (предела).

Однако дальше этого Платон не пошел, и задача диалектического истолкования природных явлений в целом

оказалась неразрешимой для платоновской идеалистической диалектики.

Диалог «Тимей» и другие работы «пифагорейского» периода отражают слабость и незавершенность стремлений Платона выявить диалектику природных явлений. Так, в «Тимее» Платон развивает намеченное им в «Филебе» понимание диалектического отношения между понятиями предела и беспредельного, однако при объяснении происхождения космоса он прибегает к пифагорейским числам как мере членения беспредельного и, будучи в своем понимании космической гармонии далеким от подлинной диалектики природы, остается по-прежнему в пределах диалектики понятий, которую безуспешно стремится перенести из гносеологии в натурфилософию.

* *
*

Если диалектика Гераклита в основном была ограничена сферой космоса и лишь отдельные ее натурфилософские догадки относились к сфере познания, а диалектика Демокрита относилась главным образом к взаимоотношениям категорий чувства и разума, то диалектика Платона — вслед за диалектикой Сократа — имеет основным своим предметом понятия. В этом состоит ее историческое значение.

Платон показал диалектику перехода противоположных понятий друг в друга, строго соблюдая при этом формальнологический принцип противоречия. В этом отношении он подготовил логическое учение Аристотеля.

Глава тринадцатая
АРИСТОТЕЛЬ

Классики марксизма-ленинизма неоднократно подчеркивали диалектическую направленность философии Аристотеля: «Древнегреческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками, и Аристотель, самая универсальная голова среди них, уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления» (2, т. 20, стр. 19). Называя Аристотеля «исполином мысли», Энгельс отметил историческое значение его диалектики: «Что же касается диалектики, то до сих пор она была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем» (2, т. 20, стр. 367). Большое внимание уделял диалектике Аристотеля Ленин.

Разработав целый ряд диалектических проблем, обобщив диалектические идеи своих предшественников, Аристотель оказал плодотворное влияние на дальнейшее развитие диалектики. «Новейшая философия, — писал Маркс, — только продолжала ту работу, которая была начата уже Гераклитом и Аристотелем» (2, т. 1, стр. 111). Деятельность Аристотеля в этом направлении была многогранной.

В трактатах «Топика» и «О софистических опровержениях» и в сочинении «Риторика» Аристотель развил диалектику как метод вероятностного знания и преодоления софистики, а также как метод научного и философского исследования вообще. В естественнонаучных, этических и социально-политических сочинениях Стагирита различные проблемы, касающиеся природы и общества, во многом решаются диалектически. Речь идет здесь о так называемой стихийной диалектике. Особенно насыщены диалектическими положениями логическое учение Аристотеля и его учение о категориях.

1. **Диалектика как учение о вероятностном знании, как метод познания.** «Сравнение учения Аристотеля о знании с учениями некоторых крупных рационалистов 17 в., например Декарта, — отмечает В. Ф. Асмус, — показывает, что в одном чрезвычайно важном вопросе теории познания и логики Аристотель видел *дальше* и *яс-*

нее, чем знаменитый французский ученый и философ. Это вопрос о *вероятностном* знании» (33, стр. 242).

В «Топике», «О софистических опровержениях» и «Риторике» (имеющих в известной степени одну и ту же область исследования и принадлежащих, по-видимому, к раннему периоду деятельности философа) Аристотель отдал дань традиционному античному пониманию диалектики как способа исследования истины с помощью диалога, спора, дискуссии. Имея в виду этот традиционный смысл понятия «диалектика», он говорил о риторике как об «искусстве, соответствующем диалектике» («Риторика», I, 1, 1354а 1; 11, стр. 1) и как о «некоторой части и подобии диалектики» («Риторика», 1, 2, 1356а 30—31; 11, стр. 9).

Вместе с тем Аристотель выдвинул и новые идеи — он разработал диалектику как учение о вероятностном знании, а отчасти и как метод научного мышления вообще. Свою задачу в этой области он определял в «Топике» так: «Цель сочинения — найти метод, при помощи которого можно было бы из правдоподобных [положений] делать умозаключения о всякой выдвинутой проблеме и не впадать в противоречие, когда мы сами отстаиваем какое-нибудь положение» («Топика», I, 1, 100а 18—21).

Вероятностное и правдоподобное знание — это не достоверное, истинное знание, а лишь необходимая ступень на пути его достижения. Сфера вероятного и правдоподобного — это сфера утверждения и отрицания отдельных положений, т. е. своеобразная лаборатория исследования, борьбы противоположных мнений, способствующая, по мысли Аристотеля, рождению истины. Задачей диалектики является здесь изучение самой мыслительной деятельности, ведущей к истине, выявление противоречий и их преодоление при строгом соблюдении формальнологического закона противоречия.

Ограничивая рамки диалектики областью вероятностного и правдоподобного знания, Аристотель отличал это знание от знания аподиктического, исследуемого в «Аналитиках», «Метафизике» и других сочинениях, как знание достоверное, построенное на необходимо истинных положениях.

Однако это разграничение двух областей знания не означает противопоставление Аристотелем диалектики и аподейктики, так как они даны у него как два момента

единого целого: логически Аристотель шел от знания правдоподобного и вероятностного (по его терминологии, диалектического) к знанию достоверному, аподиктическому.

По замыслу Аристотеля диалектика, как она изложена в «Топике», должна выявлять противоречия в познании, чтобы преодолеть их и прийти к безусловному знанию в аподейктике, где действует уже силлогистический способ достижения истины. В диалектику эту входит установление некоторых общих положений, так называемых общих мест — topoi (места; отсюда и название «Топики»), т. е. общих логических приемов научного исследования, при помощи которых диалектик решает альтернативу, возникающую в споре или в собственном размышлении.

«Общие положения» в «Топике» касаются определения, вида, рода, случайного, тождества, различия, противоположности, индукции, силлогизма и т. д. и представляют собой отдельные своего рода наставления, или правила, относительно порядка постановки вопросов и ответа на них во время прений.

При характеристике «общих положений» Аристотель говорит и о значении силлогизма и индукции для доказательства диалектических суждений, дает советы, как лучше пользоваться силлогизмом, разбирает приемы выбора посылок для построения силлогизмов, различения слов, нахождения сходства и различия. Все это использовалось для формулирования общих правил диалога, которых должны держаться спорщики.

В сущности те же задачи исследования диалектики, что и в «Топике», решал Аристотель и в работе «О софистических опровержениях», которую поэтому обычно рассматривают как 9-ю книгу «Топики». Однако в сочинении «О софистических опровержениях» эти задачи решались применительно к процессу опровержения софизмов, софистических умозаключений. «Наша цель, — пишет Аристотель в этом трактате, — найти способ составлять на всякую предложенную тему силлогизм из правдоподобных знаний, что и является задачей диалектики. Но с другой стороны, ввиду близости диалектики к софистике необходимо еще уметь подходить не только диалектически, но также как осведомленный» («О софистических опровержениях», 34, 183a 37 — b 3).

Говоря об этой близости, Аристотель имел в виду, что и диалектика и софистика есть способ ведения спора. Но он различал их и настойчиво критиковал софистику как сознательное извращение диалектики (в аристотелевском понимании), как стремление к построению умышленно ложного вывода, в то время как диалектика есть метод поиска истины. Поэтому Аристотель называл софиста человеком, действующим по своему намерению, по собственному выбору, а диалектика — человеком, действующим в меру возможности («Риторика», I, 1, 1355 b 20—21). Значение аристотелевской диалектики как учения о вероятностном знании не ограничивается ее методологической ролью в достижении такого знания и в нахождении способов опровержения софистических построений. Она перерастала в методологию научного и философского знания вообще, в метод исследования общих принципов всех наук. «Ибо, будучи способом исследования, она прокладывает путь к началам всех [наук]» («Топика», I, 2, 101b 2—4). Она является методом, применимым не к какому-либо отдельному классу предметов и не к определенным частным наукам, а ко всем наукам, ко всем областям знания («Риторика», I, 1, 1354a 2—3; 11, стр. 1).

2. **Диалектика природы и общества.** Аристотелевская диалектика природы основывается на признании ее объективности и изменяемости.

Объективность природы не вызывает у Аристотеля сомнений: по выражению самого философа, «пытаться доказывать, что природа существует, смешно, ибо очевидно, что предметов, обладающих такими свойствами, имеется много» («Физика», II, 1, 193a 3—4; 12, стр. 29). В этой связи Аристотель критикует своего учителя Платона за то, что причинами природных явлений тот признавал идеи.

Этот материалистический в целом характер аристотелевского понимания природы, направленного против идеализма Платона и лежащего в основе диалектических идей Аристотеля, подчеркнул Ленин. «Прелестно! — восклицает он. — Нет сомнений в реальности внешнего мира» (3, т. 29, стр. 327). Несомненна для Аристотеля и изменяемость мира: «Окружающая нас область чувственного (мира) одна только постоянно охвачена уничтожением и возникновением» («Метафизика», IV, 6, 1010a 28—30; 9, стр. 72).

Вывод об изменении, развитии предметов и явлений чувственно воспринимаемого мира, т. е. природы, Аристотель делает на основе изучения огромного эмпирического материала.

Закономерности природы и ее движения Аристотель понимает телеологически. Формы бытия, согласно Аристотелю, даны одновременно как ступени лестницы. Они вечны по своей природе; в пределах каждого вида бытия движение происходит в силу непрерывного стремления к высшей цели. Неодушевленную, т. е. неорганическую, природу Аристотель рассматривал как низшую ступень и пытался, хотя и безуспешно, установить грань между неорганической природой и органической.

Учение Аристотеля об обществе явилось обобщением многочисленных наблюдений над социально-политической жизнью древних греков, их государственным строем, и здесь, как в его представлениях о природе, проявляется диалектичность его мышления. Прежде всего это выражается в признании изменений форм общественной жизни. Семья, по Аристотелю, — это первая, самая низшая форма общения людей, впоследствии развившаяся в большие общности — селение и государство. Так как семья для Аристотеля — это результат естественного стремления людей к общению и совместной жизни, то отсюда он делал вывод и о государстве как о чем-то естественном («Политика», I, 2, 1253а 2). Государство рассматривается им как завершение и развитие семьи. Важно подчеркнуть, что для Аристотеля ход развития от семьи к государству, от естественной жизни к политической и государственной есть процесс совершенствования, прогресса: человек, достигший зрелости в государстве, — совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, человек, чуждый закона и права, — худшее из всех существо («Политика», I, 2, 1253а 31—35).

Это совершенствование выражается и в возникновении моральных норм, таких, как добро и зло, справедливость и несправедливость, которые чужды не только животным, но и человеку, находящемуся в естественном состоянии.

Та же идея развития прослеживается во взгляде Аристотеля на историю десятков греческих государств и конституций. Он подходил и к идее противоположности как необходимого атрибута любой формы общественной жизни:

он говорил о противоположности интересов рабов и рабовладельцев.

Аристотель мог лишь догадываться о причинах смены форм государственного строя. Общественные группы, отмечает он в «Политике», — это противоположные друг другу составные части государства, и в зависимости от преобладания той или иной из них устанавливается и соответствующая форма государственного строя («Политика», IV, 4, 1291b 9—12).

3. **Диалектика и логика.** Логическое учение Аристотеля, указывал Гегель, является обобщением естественной истории человеческого мышления (см. 42, т. X, стр. 305) вообще, результатом развития предшествующей ему античной логики в частности. Софисты, Сократ и Платон положили начало учению о понятии и определении. Платон сделал также шаг вперед по пути создания формальной логики, разрабатывая логические проблемы разделения (анализа), соединения (синтеза), дедукции и доказательства.

Логика Аристотеля родилась из назревшей потребности систематизации форм логического мышления. Ко времени Аристотеля «уже нельзя было ограничиваться «стихийной» логикой, — пишет М. М. Розенталь, — нужно было специально исследовать правила и приемы правильного мышления, доказательств, образования понятий, суждений, выведения из одних суждений других и т. п.» (85, стр. 45).

Разработав эти проблемы, четко сформулировав три основных закона формальной логики, Аристотель стал родоначальником этой науки. Но в логическом учении Аристотеля прослеживается и диалектическая тенденция, отражавшая объективную диалектику мышления. Правда, эта тенденция не вылилась в последовательную концепцию, но она всегда действует у него.

Диалектика логического учения Аристотеля видна, в частности, в его теории суждения как диалектика формы и содержания, различия и тождества, единичного и общего. В обычном суждении «Сократ есть человек» Аристотель исследует внутреннюю его структуру, его анатомию, субъектно-предикативное отношение. Сократ как отдельное и человек как общее неразрывно связаны друг с другом, в суждении имеется тождество и различие общего и единичного, субъекта и предиката.

Нетрудно заметить, что в логике Аристотеля составные части суждения — субъект и предикат — фактически фигурируют как диалектическое единство противоположностей. Взаимная связь субъекта и предиката в суждении осуществляется связкой «есть», которую Аристотель не рассматривал в качестве элемента суждения; однако в логическом контексте она необходимо подразумевается. Аристотель по сути дела вскрывает (хотя сам этого не осознает) диалектический характер логической связки, которая указывает на то, что субъект есть не только субъект, но и предикат, и наоборот. Суждение «Сократ есть человек» означает, что «отдельное» есть «общее». Таким образом, суждение составляет единство противоположностей. На эти моменты обращал специальное внимание Ленин в «Философских тетрадях» (см. 3, т. 29, стр. 318).

В учении Аристотеля о силлогизме как связи суждений также выявляется диалектическое единство субъекта и предиката, общего и единичного. Движение логической мысли от среднего термина M к термину P и от S к M, затем от термина S к P, другими словами, от всеобщего к единичному и от единичного ко всеобщему, образует момент диалектики мыслительной деятельности человека. Диалектическое единство тождества и различия, единичного и общего, непосредственного и опосредствованного, т. е. единство противоположностей, составляет объективную основу теории умозаключения.

В логике Аристотеля выступает также диалектика *анализа* и *синтеза*. Поскольку в суждении «Сократ — человек» человечность, как таковая, составляет сущностное определение Сократа, постольку суждение это синтетическое; такого рода приписывание общего единичному осуществляется на основе синтеза. Но поскольку человек, как таковой, отличается от Сократа, постольку это суждение аналитическое; такого рода различие общего и единичного выявляется анализом. Следовательно, силлогистическое умозаключение не только аналитично и не только синтетично, оно одновременно и то и другое. Установление момента различия и отграничение субъекта от предиката на основе этого различия происходят, по логике Аристотеля, путем анализа, а приписывание субъекту отличного от него предиката совершается через синтез. Здесь диалектика анализа и синтеза переходит в

диалектику индукции и дедукции: индуктивное восхождение от единичного к общему происходит при помощи анализа, а дедуктивное нисхождение от общего к отдельному — при помощи синтеза.

Индукция и *дедукция* (в известном смысле понимаемая как *силлогизм*) рассматриваются Аристотелем в диалектической связи. Аристотель оказывает предпочтение знанию общего, следовательно, предпочитает дедукцию индукции. «Индукция более убедительна и более достоверна... Силлогизм же более необорим и более действен против тех, кто склонен спорить» («Топика», I, 12, 105а 16—19). Однако это противопоставление индукции и дедукции вовсе не означает их взаимоисключение.

Индукция, по мысли Аристотеля, есть восхождение от «первого для нас», т. е. предметов и явлений, непосредственно воспринимаемых органами чувств, к «первому по природе» — к общему. Индукция, по его мнению, еще не есть метод научного доказательства, но она необходимый момент научного мышления. Индукция приближает к общему, однако она не в состоянии обосновать это общее. Найденное индукцией общее научно обосновывается дедукцией, силлогистическим доказательством. Трудность, состоящая в невозможности достичь полной индукции, снимается дедукцией, и, наоборот, дедукция необходимо требует индукции. В известном смысле (поскольку свое логическое обоснование общее находит в единичном) дедукция, по Аристотелю, подчиняется индукции. С другой стороны (поскольку сущностное определение единичного становится возможным через общее), индукция подчиняется дедукции.

4. **Диалектика категорий.** «Исследование *форм* мышления, логических категорий, — пишет Энгельс, — очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель» (2, т. 20, стр. 555). Ленин отмечал, что в философии Аристотеля затронуты «все категории» (3, т. 29, стр. 325). Аристотель рассматривает философские категории как связанные друг с другом и подвижные, текучие. Классики марксизма-ленинизма подчеркивали диалектический подход Аристотеля к философским категориям. Так, Энгельс писал, что в истории философии известны «два философских направления: метафизическое

с неподвижными категориями, диалектическое (Аристотель и особенно Гегель) — с текучими» (2, т. 20, стр. 516).

Учение Аристотеля о категориальных отношениях сформулировано в кратком трактате «Категории», где он перечисляет 10 категорий: *сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие, страдание.* Правда, в «Категориях» Аристотель подвергает анализу не все основные философские понятия; он здесь лишь намечает основы будущего, более обширного учения, которое было включено во всеобщую систему философии, изложенную в многочисленных его сочинениях; учение о категориях в широком смысле слова наиболее полно разработано и изложено им в «Метафизике».

Диалектично учение Аристотеля об одной из самых фундаментальных в его философии категорий — о *сущности.* Бесспорным достижением античной диалектики является его мысль о том, что сущность раскрывается через другие категории, которые выражают отдельные ее стороны. В учении Аристотеля о сущности проглядывает идея взаимосвязи сущего, единства мира, а также диалектика общего и единичного; в этом учении обнаруживается и материалистическая тенденция, свойственная его философии. Аристотель различает «первичные сущности» — единичные материальные предметы и «вторичные сущности» — виды и роды единичных материальных предметов. «Первичная сущность» находится в движении, развивается в пространстве и во времени, переходит из возможности в действительность, пребывает в случайных и необходимых отношениях с другими явлениями и предметами природы. «Вторичная сущность» составляет устойчивую сторону бытия, означает всеобщее и необходимое, существующее в «первичной сущности» — в единичном. Знание «первичных сущностей» вещей углубляется путем познания их родов и видов, т. е. «вторичных сущностей».

Критикуя учение Платона о сущности как идее, Аристотель, по словам Ленина, подрывал основы объективного идеализма (см. 3, т. 29, стр. 255). Но он критиковал и метафизичность этого учения Платона. Он был глубоко прав, когда упрекал Платона за резкое противопоставление единичного и общего, реального и логического. Сущность и то, сущностью чего она является, не могут, по

Аристотелю, находиться врозь («Метафизика», XIII, 5, 1079 b 36; 9, стр. 225). Сущность должна быть в самом предмете, а не вне его, т. е. сущность и предмет составляют для Аристотеля диалектическое единство.

Вместе с тем в учении Аристотеля о сущности, как и во всей его философии в целом, обнаруживается колебание между диалектикой и метафизикой. Если диалектическая тенденция проявляется прежде всего в его учении о связях между сущностями, то о метафизической тенденции в его философии свидетельствует его идеалистическое учение о неподвижном «перводвигателе». Это «божественное бытие», согласно Аристотелю, должно существовать «необходимым образом», и оно является вечной неподвижной сущностью («Метафизика», XII, 6, 1071 b 4—5; 9, стр. 208).

Как бы то ни было, несмотря на непоследовательность в трактовке сущности, утверждение Аристотеля о том, что сущность не может быть вне того, сущностью чего она является, заключает в себе диалектическую мысль о единстве единичного и общего. С этой позиции Аристотель определял сущность фактически как единство противоположных определений многообразия бытия («Метафизика», XI, 3, 1061 a 19—24). Несмотря на смешение при этом объективного и субъективного моментов в трактовке отношений и связей, Аристотелю все же удалось обнаружить диалектическую взаимосвязь «первичных» и «вторичных» сущностей.

Еще более четко вырисовываются диалектические тенденции в учении Аристотеля о парных категориях, в которых он вскрывает их связи и взаимопереходы, единство и различия. Прежде всего это относится к категориям *материи* и *формы,* непосредственно связанным с категорией сущности. Говоря, что «материя близка к сущности и в известном отношении есть сущность» («Физика», 1, 9, 192 a 5—6; 12, стр. 26), Аристотель характеризует ее как нечто неопределенное: «А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее» («Метафизика», VII, 3, 1029 a 20—21; 9, стр. 115). Свою определенность материальные вещи получают благодаря форме: «Формою я называю суть бытия каждой вещи и первую

сущность» («Метафизика», VII, 7, 1032 b 1—2; 9, стр. 121). Однако сама форма реализуется только в соединении с материей. Следовательно, сущностью можно считать, по Аристотелю, в одном смысле материю, в другом смысле — форму и в третьем — единство материи и формы. «Сущностью является то, что лежит в основе, — в одном смысле это — материя... в другом — понятие и форма... а на третьем месте — то, что состоит из материи и формы» («Метафизика», VIII, 1, 1042 a 26—30; 9, стр. 140).

Учение Аристотеля о материи, которая рассматривается им как основа, субстрат всех происходящих изменений, было направлено против платоновского метафизического понимания материи как «небытия».

Но у Аристотеля материя принимает определенность, как мы видели, через посредство формы; материя без формы есть только возможность, а приобретение материей формы означает становление действительности там, где прежде была лишь возможность.

Положение Аристотеля о неотделимости материи и формы друг от друга, о том, что в материальных вещах материя и форма составляют единое целое, что отделение материи от формы есть «напрасный труд» («Метафизика», VII, 2, 1036 b 23; 9, стр. 129), безусловно, диалектично. В то же время, однако, Аристотель метафизически отрывает форму от материи. Дело здесь не только в том, что активную роль в развитии материальных вещей Аристотель отводит форме, но и в том, что ему свойственно стремление толковать форму как логически предшествующую материи. В конечном итоге это приводит Аристотеля к идеалистическому положению о существовании высшей формы — «формы всех форм», лишенной материального субстрата и «чистой» в своей идеальности; речь идет об упоминавшемся выше «перводвигателе». Ленин следующим образом характеризует идеализм Аристотеля и его отличие от идеализма Платона: «Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога... ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму.))» (3, т. 29, стр. 255).

Категории материи и формы как две взаимосвязанные стороны категории сущности дальнейшую свою трактовку получают в воззрениях Аристотеля на категории

количества и *качества*. Эти категории в их взаимосвязи позволяют, по Аристотелю, достичь более глубокого и конкретного познания сущности природных вещей. Обоснование данного диалектического положения составляет несомненную заслугу Аристотеля.

Согласно Аристотелю, сущность, поскольку субстрат ее — материя, прежде всего выступает как количество. «*Количеством,* — пишет он, — называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько, является чем-то одним, данным налицо. То или другое количество есть множество, если его можно счесть, это — величина, если его можно измерить» («Метафизика», V, 13, 1020 a 7—9; 9, стр. 93). Поскольку сущность есть материя, приобретшая форму, она имеет качественную определенность. Количественно-качественные определенности, по Аристотелю, не существуют самостоятельно и неотделимы от сущности. Для выяснения сущности природных вещей в первую очередь следует указать ее количественную, а затем уже качественную сторону.

Ленин отмечает диалектичность положения Аристотеля о том, что математик оставляет в стороне теплоту, тяжесть и прочие свойства и имеет в виду лишь количественное. «Здесь точка зрения диалектического материализма, но случайно, не выдержано, неразвито, мимолетно» (3, т. 29, стр. 328). Без количественных изменений, по мнению Стагирита, невозможен переход бытия в противоположные состояния. Следовательно, количество предшествует качеству. Без количественной определенности нет сущности. Но к одной лишь количественной определенности она не сводится. Очень ценными с точки зрения истории диалектики следует признать мысли Аристотеля по поводу категории качества. По его мнению, качество выражает само существо предмета; например, человек есть существо общественное. «Качеством, — говорит Аристотель, — я называю [все] то (нечто такое), благодаря чему предметы признаются так или иначе качественно определенными» («Категории», 8, 8 b 25; 8, стр. 26). В этой тавтологии кроется догадка о том, что качество есть внутренняя определенность вещи.

Количество есть привходящее и переменчивое, а качество — более устойчивое свойство материальных вещей.

Поэтому для качественного изменения пределами Аристотель считает противоположные состояния, для количественных — рост и убыль. Количество, по Аристотелю, содержит в себе возможность превращения в свою противоположность — в качество. Возникновение материальных вещей есть результат количественно-качественного изменения. Здесь, в узловом пункте диалектической связи количества и качества, он пользуется категориями *мера, прерывность, непрерывность, единое, многое* и др. Согласно Аристотелю, не каждое количественное изменение приводит к изменению качества: для этого нужна определенная мера. «Мера есть то, чем познается количество» («Метафизика», X, 1, 1052 b 20; 9, стр. 165). С качеством мы имеем дело там, где нельзя отнять или прибавить что-нибудь без нарушения меры. Мера как прерывность возможной непрерывности количества диалектически связывает количество и качество, причем переход количества в качество происходит в виде перерыва непрерывности: «Если изменяющееся делимо до бесконечности, это не значит, что делимо и качественное изменение, но оно часто происходит сразу, как, например, замерзание» («Физика», VIII, 3, 253 b 24—26; 12, стр. 174). Переход от количества к качеству происходит в форме отрицания, поэтому отрицание есть «некоторым образом качество», ибо от лишения (т. е. отрицания) происходит качество. Здесь Аристотель выступает как продолжатель диалектических традиций своих предшественников — натурфилософов; известно, что они называли возникновение и уничтожение качественным изменением.

Диалектика категорий количества и качества аналогична диалектике связанных с ними категорий *единого* и *многого, прерывного* и *непрерывного*. Свое диалектическое положение о том, что в количестве в возможности находится качество, Аристотель подкрепляет примерами, взятыми из разных отраслей знания. Рассуждения его по поводу апорий Зенона можно свести к мысли, что выводы этих апорий, противоречащие действительности, порождены игнорированием количественно-качественных отношений.

Изучение количественно-качественных определений сущности, естественно, приводит Аристотеля к рассмотрению категории *отношения*. «Что дано как относительное...

стоит позже качества и количества» («Метафизика», XIV, 1, 1088 a 22—24; 9, стр. 241). В последней книге «Метафизики» Аристотель перечисляет три группы категорий бытия: все существующее есть в одних случаях сущности, в других — состояния (количество и качество), в третьих — отношения.

Аристотель различал два вида отношений: во-первых, объективные отношения между вещами и, во-вторых, отношения между объектом и субъектом познания. Он считал, что взаимозависимость явлений крайне многообразна, что каждый предмет связан с другими предметами множеством отношений.

Стагирит стремился найти не абстрактное тождество, а внутреннее единство соотносящихся вещей. Так, например, как отметил Маркс, Аристотель впервые в истории мысли анализировал стоимостное отношение товаров: ««5 лож = 1 дому»... «не отличается» от: «5 лож = такому-то количеству денег»...» (2, т. 23, стр. 69). «Гений Аристотеля, — замечает в связи с этим Маркс, — обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства» (там же, стр. 70).

Полагая, что при упразднении одного из соотнесенных определений упраздняется и другой, Аристотель, однако, делает исключение относительно субъекта и объекта познания: «Далее, познаваемое, будучи упразднено, упраздняет вместе с собой и знание, между тем знание не упраздняет вместе с собой познаваемого: в самом деле, если нет познаваемого, то нет и знания, ведь оно в таком случае было бы знанием без предмета... Подобным же образом обстоит дело и в области чувственного восприятия — воспринимаемое существует, по-видимому, ранее, чем восприятие. В самом деле, воспринимаемое, будучи упразднено, упраздняет вместе с собою и восприятие» («Категории», 7, 7 b 27—37; 8, стр. 22—23). Материалистический характер этого рассуждения совершенно очевиден.

Диалектическое по сути дела понимание отношения лежит в основе анализа Аристотелем категорий *движения, пространства* и *времени.* Достаточно сослаться хотя бы на положение о том, что природа «есть первая материя, лежащая в основе каждого из тел, имеющих в себе самом начало движения и изменения» («Физика», II, 1,

193 a 29—30; 12, стр. 30). Как видим, Аристотель был склонен признать движение неотъемлемым свойством природы. Можно ли отделить материальные тела от движения? Можно, только мысленно, отвечает Аристотель.

Диалектичность мышления Аристотеля отчетливо проявляется в разработанной им классификации видов движения: по принципу *противоречия — возникновение* и *уничтожение;* по принципу *противоположности — качественное изменение* и *изменение количественное* как *увеличение* и *уменьшение,* а также *пространственное перемещение.* Аристотелевская классификация видов движения явилась первой попыткой представить всеобщее движение в упорядоченном виде, попыткой познать диалектическую, многообразную и многокачественную природу движения.

В связи с категорией движения Аристотель рассматривает категорию времени. Время, говорит он, мы «распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда получим чувственное восприятие предыдущего и последующего в движении» («Физика», IV, 11, 219 a 22—25; 12, стр. 94).

О диалектическом понимании Аристотелем категории движения свидетельствует и его указание, что оно есть величина и непрерывная и прерывная.

Исследуя вопрос о прерывности и непрерывности движения, Аристотель касается и вопроса о *бесконечности* пространства и времени. Для определения непрерывности, утверждает он, приходится «пользоваться понятием бесконечности, так как непрерывное делимо до бесконечности» («Физика», III, 1, 200 b 19—20; 12, стр. 49).

Материалистическое в основном решение Стагиритом проблем движения, пространства и времени дает ему возможность выдвинуть веские доводы против аргументов Зенона, содержащихся в его знаменитых апориях.

Аристотель в своих рассуждениях приближается к выводу, что апории Зенона следует толковать как продукт столкновения элейского философа с трудностями понятийного постижения движения, времени и пространства. Возражая против утверждения Зенона в апории «Ахилл», что Ахилл не догонит черепахи, Аристотель заявляет, что догонит, если ему позволят перейти

границу. Ленин в своих «Философских тетрадях» приводит оценку Гегеля: ««Этот ответ правилен...»» (3, т. 29, стр. 232).

Диалектическое мышление Аристотеля наиболее ярко проявляется, пожалуй, в понимании им взаимоотношения *возможности* и *действительности*. Развитие всех явлений, по Аристотелю, происходит путем превращения возможного в действительное. Вопрос об этом в другой связи был затронут нами выше, когда речь шла об отношениях между материей и формой. Превращение возможности в действительность есть у Аристотеля объективный и необходимо осуществляющийся процесс. В философской системе категорий Аристотеля возможность и действительность — одно из наиболее важных определений бытия. Своим учением о возможности и действительности Аристотель связывает свою категориальную систему в единое целое. Возможность и действительность суть как бы завершающее звено взаимосвязи остальных категорий.

В возможности вещь как бы есть и не есть; таким образом, возможность имеет противоречивый характер. Возможность и действительность представляют собой противоположности, для познания которых следует, по Аристотелю, исходить из общего для них момента, т. е. преобразования, движения.

Учение Аристотеля о возможности и действительности получило дальнейшее развитие в категориях *случайности* и *необходимости*. Эти категории Аристотель считал объективными определениями бытия. Случайным, по Аристотелю, называется то, причина чего неопределенна, что «происходит не ради какой-нибудь определенной цели и не всегда, и не по большей части, и не в установленном порядке» («Риторика», I, 10, 1369 a 33—34; 11, стр. 50). У Аристотеля нет метафизического противопоставления необходимости и случайности; случайное противоположно необходимости, но необходимость не исключает случайности, и наоборот.

Указанное выше аристотелевское положение о том, что сущность не может находиться вне того, сущностью чего она является, было в методологическом плане не чем иным, как признанием непрерывной связи *общего* и *единичного*. Понятия «общее» и «единичное» как философские категории впервые были разработаны Аристотелем.

Хотя Аристотель и не смог найти правильное решение проблемы общего и единичного, что отмечает Ленин в «Философских тетрадях» (см. 3, т. 29, стр. 327), однако в его учении имеется тенденция, ведущая к такому решению. Все категории, по Аристотелю, суть логическое выражение того общего, что заключено в отдельных природных вещах. Все, что существует, существует, с одной стороны, как единичное, а с другой — как общее, как момент единства отдельных сторон бытия.

Чувственное восприятие единичного — источник познания общего. «Поэтому тот, кто не ощущает, — говорит Аристотель, — ничего не познает и ничего не понимает». Приводя это положение Аристотеля, Ленин в своих «Философских тетрадях» отмечает на полях: «Аристотель и *материализм*» (3, т. 29, стр. 262). В сущности Аристотель трактует общее и единичное как единство противоположных определенностей. Недаром у него вообще намечается анализ категорий по парному сочетанию противоположностей. Что касается способа их объединения, то на это бросает свет категория «мера», играющая большую роль не только в этике Стагирита. Ленин приводит следующее место из «Метафизики» Аристотеля: «Мы не можем ведь принять, что есть некий дом [вообще] наряду с отдельными домами». В связи с этим Ленин говорит: «... **отдельное есть** *общее*... Значит, противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное» (3, т. 29, стр. 318).

Рассуждения Аристотеля в 4-й главе третьей книги «Метафизики», откуда взята приводимая Лениным выдержка, можно резюмировать следующим образом: нелепо стараться разъединить общее от частного и единичного. А в 16-й главе седьмой книги так и написано: «Ничто всеобщее не существует отдельно, помимо единичных вещей» («Метафизика», VII, 16, 1040 b 26—27; 9, стр. 137). Можно сказать, что диалектика общего и единичного пронизывает все аристотелевское учение о категориях. В категориях возможности и действительности, как и в категориях материи и формы, отражается единство единичного и общего в процессе реализации возможности. В своей критике теории идей Платона Аристотель исходит именно из признания диалектики

общего и единичного. Ленин отмечал, что «критика Аристотелем „идей" Платона есть критика *идеализма как идеализма вообще*» (3, т. 29, стр. 255).

Учение о категориях было великим вкладом Аристотеля в развитие диалектики. Ленин подчеркивал диалектические тенденции учения Аристотеля и его большое значение в истории диалектики. Аристотель, писал Ленин, «*всюду,* на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*» (3, т. 29, стр. 326); логика Аристотеля есть «запрос, искание, подход к логике Гегеля» (там же).

Глава четырнадцатая
ЭПИКУР

Античная философия и диалектика после Аристотеля в общем и целом приходят в упадок. Однако и в послеаристотелевской философии можно отметить немало учений и тенденций, способствовавших развитию диалектики.

В качестве значительного явления послеаристотелевской философии следует отметить философию Эпикура, содержащую некоторые диалектические идеи. К ним относятся идеи *«самопроизвольного отклонения»* атома, взаимосвязи *необходимости* и *свободы*, а также идея *отрицания*.

Деятельность Эпикура относится ко времени, непосредственно следующему за смертью Александра Македонского (323 г. до н. э.) и распадом его государства, когда началась упорная борьба его наследников, так называемых диадохов, и образовались новые, эллинистические государства. Именно в этот период возникло течение эпикуреизма, существенно обогатившее античную диалектику, связанную с материализмом, и продолжившее лучшие традиции древнегреческой науки в борьбе против нараставших идеалистических и мистико-теологических тенденций.

Диалектические идеи содержатся во всех трех основных отделах философии Эпикура — физике, этике и каноннке. Развиваемое им в физике учение о «самопроизвольном отклонении» представляет собой античный прообраз категории отрицания и внутреннего противоречия как источника самодвижения материи; здесь же Эпикур обосновывает свое диалектическое понимание закона необходимого развития; в этике он рассматривает диалектическую взаимосвязь необходимости и свободы, а также развивает высказанную еще Демокритом идею общественного договора, намечающую диалектический подход к пониманию государства; в каноннке он диалектически трактует некоторые проблемы процесса познания истины.

Как материалист и детерминист, Эпикур боролся против теологического и телеологического миропонимания; одновременно он преодолевал ограниченность

демокритовского атомизма, не считавшего вес существенным свойством атомов, сводившего движение к простой перемене места и оставлявшего детерминизм беззащитным перед лицом его фаталистических истолкований. Утверждая, что атомы отличаются друг от друга своей величиной, формой и тяжестью (весом), Эпикур видоизменил учение Демокрита и вплотную подошел к проблеме атомного объема и атомного веса, что отметил Энгельс: «...уже Эпикур приписывал атомам не только различия по величине и форме, но также и различия по *весу*, т. е. что Эпикур по-своему уже знал атомный вес и атомный объем» (2, т. 20, стр. 367—368). Это учение Эпикура о тяжести (весе) атомов явилось исходным пунктом его концепции движения атомов, которая лежит в основе всех диалектических догадок мыслителя. Согласно его теории, падение атомов вследствие своей тяжести сочетается с самопроизвольным отклонением в сторону, благодаря чему происходит их реальное движение по кривым *.

Таким образом, движение атомов, по Эпикуру, складывается из двух противоположных тенденций — падения и отклонения; стало быть, движение атомов внутренне противоречиво.

Диалектический смысл идеи спонтанного отклонения атомов, ее отличие от фаталистического детерминизма Демокрита впервые раскрыл Маркс в своей докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Так как Маркс в этом сочинении еще не расстался со своими гегельянскими увлечениями, то его интерпретация взглядов Эпикура, в том числе и учения об отклонении атомов, еще носила отчасти гегельянский характер. Однако в оценке Эпикура Маркс разошелся с Гегелем. Если Гегель не видел в «отклонении» ничего, кроме «скуки» и «произвола», то Маркс указал на основополагающее значение этой идеи для всей философии Эпикура: «*...отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию...*» (1, стр. 43).

---

* См. изложение этого учения Эпикура у Лукреция в книге «О природе вещей» (19, т. 1, стр. 85).

«Атомы, — пишет Маркс в своей диссертации, — совершенно самостоятельные тела или, лучше сказать, тела, мыслимые — как и небесные тела — в абсолютной самостоятельности. Они поэтому и движутся, подобно небесным телам, не по прямым, а по косым линиям. *Движение падения есть движение несамостоятельности.*

Если, таким образом, Эпикур в движении атома по прямой линии выразил его материальность, то в отклонении от прямой линии он реализовал присущее атому определение формы, и эти противоположные определения он представил как непосредственно противоположные движения.

Лукреций поэтому справедливо утверждает, что отклонение прорывает «законы рока», и подобно тому как он тотчас же применяет это к сознанию, так и об атоме можно сказать, что отклонение есть именно нечто такое в его груди, что́ может противоборствовать и сопротивляться...

Эпикур очень хорошо чувствует заключающееся здесь противоречие. Он старается поэтому представить отклонение по возможности *нечувственно.* Оно совершается «ни в определенном месте, ни в определенном времени», оно происходит в наименьшем пространстве, какое только возможно» (1, стр. 42).

Жорж Коньо в своей книге «Греко-римский материализм» объясняет существенное значение отклонения в философии Эпикура: Демокрит полагал, что бо́льшие атомы падают в пустоте быстрее, чем меньшие, Эпикур же считал вслед за Аристотелем, что пустота пропускает одинаково и более легкое, и более тяжелое. Без отклонения, думал Эпикур, атомы под влиянием тяжести вечно падали бы по параллельным линиям. «Но что редко отмечают и чем следует особенно восхищаться в этом предположении, — это то, что оно является попыткой найти внутренний источник движения материи» (120, p. 105).

На протяжении двух тысяч лет, продолжает Коньо, реакционные идеологи защищали идею инертной материи, не допускали существования и одного атома, заключающего в себе способность движения, и поэтому яростно отвергали самопроизвольное отклонение Эпикура. Между тем эта концепция Эпикура выявляет его «спонтанную диалектику». «Эпикур, как и Демокрит, признает

существование законов природы. Но теория отклонения ставит своей целью отвергнуть фаталистическое понимание этих законов. Эпикур, в частности, хочет сказать, что необходимость законов природы не приводит к признанию человеческой души (которая сама образована из тончайших и крайне подвижных атомов) бессильной игрушкой рока» (120, p. 106).

В заключение Коньо подчеркивает, что идеалист Плотин несправедливо обвинял Эпикура в том, что тот якобы подчиняет душу слепому отклонению атомов, между тем как в действительности отклонение есть основа свободных самопроизвольных движений.

Значение догадки Эпикура о самопроизвольном отклонении для развития диалектики отмечено С. И. Вавиловым, рассматривавшим этот вопрос с точки зрения физики XX в.: «...нельзя умолчать о поразительном совпадении принципиального содержания идеи Эпикура — Лукреция о спонтанном отклонении с так называемым «соотношением неопределенности» современной физики... Было бы недопустимым преувеличением и грубой ошибкой считать Эпикура и Лукреция предшественниками квантовой механики, однако некоторое совпадение античной идеи с современной не является совершенно случайным. Квантование атомных состояний и энергии, несомненно, глубокими корнями связано с прерывным характером самих элементарных частиц и с диалектическими противоречиями, кроющимися в самом понятии атома» (19, т. 2, стр. 33—34).

Диалектическая тенденция философии Эпикура видна и в его учении о вечности и бесконечности Вселенной и о происхождении, развитии и гибели составляющих ее миров, об их единстве и многообразии. «Не следует думать, — писал он, — что миры образовались, имея необходимо одну форму, [но, однако, не всякую форму. Далее, следует думать, что во всех мирах есть живые существа, растения и другие предметы, которые мы видим в этом мире]» (20, стр. 193—194).

Внесение Эпикуром нового диалектического элемента в учение о движении атома сопровождалось диалектической трактовкой *необходимости* как объективного закона Вселенной — трактовкой, отрицающей ее абсолютизацию: «В самом деле, лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков [естествоиспыта-

телей]; миф дает намек на надежду умилостивления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость» (20, стр. 212).

Диалектическая идея Эпикура об «отклонении» служила теоретической предпосылкой и для преодоления фатализма, и для защиты материалистических позиций в борьбе против телеологии Сократа и Платона. Так как в природе, по Эпикуру, нет неумолимой необходимости, то человек свободен от «законов рока». Атомистическая концепция не означает ни того, что человек есть игрушка судьбы, ни того, что его желания ничем не обусловлены: «Не следует насиловать природу, следует повиноваться ей; а мы будем повиноваться ей, необходимые желания исполняя, а также естественные, если они не вредят, а вредные сурово подавляя» (20, стр. 220).

Преодоление Эпикуром фаталистической тенденции, присущей демокритовской философии, означало новый успех античной диалектики, связанной с материализмом.

Эпикур выдвинул также диалектическую концепцию *соотношения свободы воли* и *необходимости*. Кто может быть выше, писал он, человека, «смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего» (20, стр. 212).

Совершенно ясна органическая связь между учением Эпикура о «самопроизвольном отклонении» и его же учением о свободе воли. Об этом свидетельствует и Лукреций в своей поэме «О природе вещей»:

> Если ж движения все непрерывную цепь образуют
> И возникают одно из другого в известном порядке,
> И коль не могут путем отклонения первоначала
> Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
> Чтобы причина не шла за причиною испоконь века,
> Как у созданий живых на земле не подвластная року,
> Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
> Что́ позволяет идти, куда каждого манит желанье,
> И допускает менять направленье не в месте известном
> И не в положенный срок, а согласно ума побужденью?
> Ибо сомнения нет, что во всем этом каждому воля
> Служит начальным толчком и по членам движенья
> проводит
>
> (19, т. 2, стр. 87—89).

Итак, в учении Эпикура имеется догадка о диалектической связи между необходимостью и свободой воли; «законы рока», угнетавшие сознание древних и

наложившие свою печать на детерминизм Демокрита, Эпикурова диалектика отвергла.

Несомненна диалектическая тенденция мысли древнегреческого материалиста о том, что оценка поступков человека как справедливых или несправедливых зависит от обстановки, определяется изменением условий: «Если действия, признанные справедливыми, при перемене обстоятельств оказываются на практике не согласными с естественным представлением о справедливости, то эти действия несправедливы. Но если при перемене обстоятельств те же действия, которые были признаны справедливыми, более уже не полезны, то они были справедливыми тогда, когда они были полезны для взаимного общения сограждан, но впоследствии, перестав быть полезными, они уже не справедливы» (20, стр. 218).

Приведенный текст имеет существенное значение для понимания диалектической направленности теории Эпикура. Он убедительно доказывает, что Эпикуру не была чужда догадка о конкретности истины, о зависимости морали и права от перемены обстоятельств. «Общественный договор», о котором в своей этике учил Эпикур, он считал нарушением «законов рока», на которое люди идут ради пользы взаимного общения.

Ни отдельный человек, ни общество в целом не подчиняются неумолимому року: необходимость, которая ими управляет, сочетается со свободными поступками первого и договорными условиями жизни второго. Нарушение «законов рока» есть новая форма проявления «самопроизвольного отклонения», которое имеет значение первоначального вида категории *отрицания*.

С идеей отрицания связан целый ряд диалектических положений и в физике, и в этике, и в каноннке Эпикура. Это относится и к только что рассмотренной концепции свободы и необходимости: так же как атом своим самопроизвольным, спонтанным отклонением в сторону от прямой линии *отрицает* падение из-за тяжести, так и человек своей свободой отрицает неумолимую необходимость рока.

Отправным пунктом этики Эпикура являлось отрицание им страха перед богами и страха перед смертью, отрицание, опиравшееся на материалистическое понимание природы. «Нельзя разрушать страх относительно самых важных вещей, не зная природы Вселенной, но

подозревая истину в чем-нибудь из того, что рассказывается в мифах. Поэтому нельзя без изучения природы получать удовольствия без примеси [страха]» (20, стр. 214). Одну из основных категорий своей этики — наслаждение — Эпикур понимал как отсутствие (отрицание) страдания, обусловленное познанием природы (кстати, мораль Эпикура не имеет ничего общего с той вульгаризацией эпикуреизма, которая сводила все его содержание к погоне за чувственными наслаждениями. Высшим идеалом жизни мудреца Эпикур считал «атараксию» — безмятежность мудреца, познавшего природу души и освободившегося от страха смерти).

Эпикур не создал, конечно, научного диалектического метода, но, как мы видели, выдвинул ряд плодотворных диалектических идей.

Глава пятнадцатая
СТОИЦИЗМ

Стоицизм — философское течение, возникшее в конце IV в. до н. э. История его делится на три основных периода — древняя Стоя — III—II вв. до н. э. (основатель Стои — Зенон из Китиона. Завершил древний стоицизм Хрисипп); средняя Стоя — II—I вв. до н. э. (Боэт, Панеций, Посидоний); новая Стоя — I—II вв. н. э. (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий).

Древняя Стоя разрабатывала физику, этику, логику; в ее учениях немало материалистических тенденций. Средняя и новая Стоя сосредоточивала свое внимание преимущественно на проблемах нравственности, проявляя гораздо меньший интерес к вопросам физики и логики (теории познания).

Как и в философских учениях других античных мыслителей, диалектика стоиков выступает в двух видах: во-первых, это одна из составных частей стоической философии, которую они и называли этим термином и которая в сущности отождествлялась ими с логикой; во-вторых, диалектика стихийная, проявляющаяся в постановке или трактовке стоиками некоторых проблем физики и этики, причем в каждой из трех частей стоической философии — в логике, физике и этике — диалектическая проблематика имеет свою специфическую форму.

Что касается диалектики как части их учения, то она понималась ими традиционно для античности — как искусство достижения истины с помощью спора. При этом они акцентировали собственно формальнологические приемы доказательности и выводимости одних положений из других. Для того чтобы делать правильные выводы и избегать ошибок, философ, по мнению стоиков, должен не только знать принципы логики, но и уметь искусно оперировать ими. Поэтому задача диалектики (логики) — развить это умение. Быть диалектиком означало для стоиков знать логику, и, наоборот, хорошим логиком они считали того, кто владеет диалектикой. Таким образом, грани между формальной логикой и «диалектикой» у стоиков по существу стираются.

Элементы стихийной диалектики имеются в учении стоиков о категориях, в их физике и этике.

В своей физике стоики признают четыре категории, соответствующие аристотелевским: 1) бесформенное нечто — материя; 2) принадлежность — категория, аналогичная аристотелевской категории формы, указывающая на строение материи (из бесформенной материи она делает предметы тем, чем они являются); 3) качество, указывающее на свойства предметов; 4) отношение, характеризующее связь и соотношение разных свойств и строения материи, связь и соотношение предметов в частности. Расположение этих категорий подчинено принципу восхождения от более абстрактного (бесформенной материи) к более конкретному (отношению).

Однако, как и в категорологии Аристотеля, в учении стоиков категорий гораздо больше, чем те четыре, которые названы ими самими. Значительное число категорий разрабатывается стоиками в их физике и этике.

В своей натурфилософии стоики, особенно древние, примыкают к материализму и диалектике Гераклита, рассматривая мир как подчиненный закону, разуму — логосу, который они трактовали, однако, как божественный. Логос — деятельное начало — проникает всю материю — страдательное начало; логос — отец всего существующего, всеобщая закономерность. Оба начала — материя и логос — связаны между собой как две стороны единого начала. Мир представляется стоикам живым существом, в котором все возможное возникновение и уничтожение совершается необходимо, законосообразно.

Согласно учению стоиков, мир, возникший во времени, не вечен, так как мировой огонь, подчиняясь всеобщей закономерности, периодически обращает все существующее в пламя. Все в мире поглощается божеством, с тем чтобы вновь из него затем родиться. Закономерная смена противоположных состояний мира осуществляется как циклический процесс, бесконечно повторяющийся по неизменному закону, в силу которого каждое возникновение похоже на предыдущее. Стоики, следовательно, признают развитие, хотя не в масштабе Вселенной, а в рамках каждого цикла. В понимании ими закономерности обнаруживается и метафизическая тенденция: всеобщую необходимую, причинную связь всего совершающегося — логос — они трактовали фаталистически, и эта тенденция

усиливалась по мере развития стоицизма. Это столкновение фатализма и диалектики наиболее отчетливо проявляется в третьей части стоического учения — в этике.

Стоики учили, что сущность человеческой свободы заключается в следовании мировой закономерности, тем самым они как бы угадывали диалектику свободы и необходимости. Основой человеческой свободы они провозгласили единство разумного и природного — единство, составляющее, по их мысли, сущность понятия идеальной жизни. Избежать мировой закономерности, т. е. необходимости, человек не может; все в природе и человеческой жизни происходит необходимо. Он должен подчиниться этой необходимости, и только в этом добровольном подчинении и может заключаться человеческая свобода. Можно сказать, что здесь стоики предвосхищают некоторые элементы спинозовского понимания свободы как осознанной необходимости. Но эти диалектические моменты в этическом учении стоиков сводятся на нет их же рассуждениями противоположного рода. Человек, утверждают они, должен быть безразличен ко всем жизненным благам и несчастьям — к богатству, бедности, болезням, смерти. Истинное счастье человека — в полной покорности внешним обстоятельствам. Таким образом, стоики фактически приходят к отрицанию возможности свободы и к утверждению неумолимого фатализма.

Диалектический характер имеет у стоиков и постановка некоторых других, более частных проблем этики. Так, Хрисипп утверждал подобно Гераклиту, что, поскольку крайности взаимосвязаны, добро невозможно без зла: добро есть то, что способствует согласию человека с природой, а зло — то, что способствует противоположному, но люди, которые полагают, что добро может существовать без наличия зла, ошибаются. То же самое можно сказать и об остальных противоположных друг другу этических понятиях: справедливого и несправедливого, добродетельного и порочного, рассудительного и неразумного, умеренного и необузданного, мужественного и трусливого. По мнению стоиков, необходимо существование и хорошего и дурного, ибо оно служит совершенству и красоте целого, так как в мире взаимосвязаны часть с целым и целое с частью, одно — с противоположным ему другим.

При всех диалектических моментах этическое учение

стоиков в целом носило метафизический характер. Основные идеалы стоицизма оказались абстрактными и нереальными. Формализм стоической этики виден в их подходе к мотивам морального поведения. Так, например, стоик «добродетелен» не для того, чтобы делать добро, — он делает добро, чтобы стать добродетельным; стоики должны «любить» не потому, что действительно испытывают это чувство и желают его испытывать, а потому, что это предписывается законами морали. Формалистический характер стоической философии подтверждается и тем, что практическая деятельность большинства стоиков и проповедуемая ими мораль решительно расходились друг с другом. В конечном итоге формализм берет верх над элементами диалектики в их философии.

Глава шестнадцатая
НЕОПЛАТОНИКИ

Неоплатонизм — это мистическая и пессимистическая философия, порожденная кризисом рабовладельческого строя. Вместе с тем неоплатонизму свойственны были черты диалектики, сыгравшие свою роль в истории диалектического мышления.

Философия неоплатоников развивалась параллельно с первоначальным христианством в III—V вв. н. э. Но если раннее христианство представляло собой идеологию, распространенную особенно среди рабов и деклассированных групп рабовладельческого общества, то неоплатонизм был идеологией верхушечных слоев рабовладельцев. Однако столкновение между неоплатонизмом и христианством было конфликтом внутри одного — идеалистического — лагеря.

Основателем неоплатонизма был Плотин (205—270), ученик Аммония Саккаса (175—242).

Философия Плотина — это мистическое видоизменение идеализма Платона, своеобразное истолкование платоновской теории «истинного бытия» и синтез ее с трактуемым в духе Платона учением Аристотеля о вечности мира.

Порфирий, ученик Плотина, после смерти своего учителя разделил 54 трактата Плотина на 6 разделов — «эннеад» («девяток»); поэтому плотиновские трактаты носят общее название «Эннеады».

Философия Плотина отличается спекулятивной направленностью. В понимании Плотина, диалектика есть учение об общих свойствах предметов, о противоположностях и всеобщих понятиях — категориях, она занимается их анализом и синтезом, их «разделением» и «соединением». Диалектику Плотин считал высшей наукой, высшей ступенью мышления и, следовательно, самой совершенной и важной частью философии (см. 40, стр. 62).

Основной схемой диалектики Плотина является мистическая триада «ипостасей»: *единое, ум* и *душа*. Рассуждения Плотина служили спекулятивному установлению неразрывной связи этих трех «ипостасей». На эту триаду опирается вся его философия, построенная посред-

ством сложной системы идеалистически интерпретированных философских категорий. В плотиновских «Эннеадах» мы встречаемся почти со всеми категориями предшественников. Но прежде всего Плотина интересует одна из основных проблем античной диалектики — проблема единого и многого.

Триада «ипостасей» основывалась на мистически интуитивном усмотрении единого, являя собой образец упадочного античного мифотворчества. Единое — главная категория философии Плотина. Под единым он понимал такое универсальное всеобщее, которое стоит выше всех противоположностей. Оно божественное, само себя определяющее начало, основание и причина всякого бытия и мышления, всевозможных противоположных определений. Оно абсолютная истинная действительность и сущность всех сущностей. Плотин сравнивает единое с солнцем, бесконечно излучающим свет и остающимся при этом всегда тем же.

«Единое, хотя и не есть что-нибудь из сущего или род сущего и противопоставляется всему остальному, является началом и принципом всего существующего. Единое, тождественно сущее везде, во всем во всей целости своей присутствует» («Эннеады», VI, 4, 1). Единое, существуя, бывает везде и в то же время нигде. Понимаемое таким образом единое не поддается ни логическому, ни чувственному определению; стало быть, единое, по Плотину, непознаваемо — ни рационально, ни сенситивно, само же оно все познает.

Учение Плотина о непознаваемости единого опиралось на положения античного агностицизма (скептицизма).

Согласно «Эннеадам», божественное единое порождает из себя мировой ум — вторую «ипостась» абсолютного сущего. Порождением ума начинается логическое познание единого, которое мыслит само себя. Самопознание единого предполагает тождество созерцаемого (единого) и созерцающего (ума), так что мысль и мыслимое оказываются тождественными.

Мировая душа составляет третью «ипостась» основной триады Плотина. Душа, по Плотину, есть энергия ума, активная мыслительная деятельность, выявляющая содержание ума, а следовательно, и единого. Душа относится к уму, как слово к мысли. Плотин сравнивает душу с луной, а ум — с солнцем. Душа получает свой свет от

ума и есть смысловое его выражение, «логос ума». Мировая душа служит связующим звеном со сверхчувственным миром. Эта замена Плотином логических категорий теологическими «ипостасями» божества — одно из выражений идейного кризиса и упадка античной диалектики.

Именно при помощи мистической триады Плотин пытается решить вопрос о том, каким образом из единого происходит множественное; здесь Плотин развивает теологический вариант античной диалектики единого и многого. Высшая объективность бытия заключается в абсолютно едином. Процесс выделения многого (конкретных предметов) из единого происходит у Плотина путем мистической *эманации* (истечения). Множественное (единичное), каждая конкретная или общая определенность, по Плотину, имеет свое истинное бытие лишь постольку, поскольку участвует в едином, поскольку она причастна реализации идеи единства. «Что единое по числу и тождественное по существу начало присутствует везде во всей своей целости, — это есть убеждение, общее всем людям, ибо все безотчетно, в силу некоего природного инстинкта, говорят, что бог, присущий каждому из нас, есть один и тот же (во всех и во всем)» («Эннеады», VI, 6, 5).

В едином наблюдаются различие и тождество. Оно тождественно с самим собой во всех своих проявлениях, иначе весь мир распался бы на бесчисленное количество отдельных частиц. Необходимое условие логической определенности мира — тождественность множественного (единичного) с единым. Единичность потому есть единичность, что она входит в единое и тождественна с ним и в то же время отличается от него. Тождество и различие единого и единичного являются логическим основанием их мыслимости и бытия.

Взаимосвязь единого и единичного, эманацию множественного из единого и погружение многого в единое Плотин выражает при помощи разработанной им сложной системы понятий и категорий, во многом унаследованных из предыдущих философских учений. Так, рассуждая об уме, Плотин производит детальный анализ взаимосвязи многого и единого. Ум созерцает единое и обогащается этим знанием, но, поскольку он есть ум единого, он в действительности созерцает самого себя. «Ум видит находящиеся в уме и в сущности (предметы), не

взирая на них (как на нечто чуждое себе), но (просто) содержа их (в себе) и не разъединяя их порознь, ибо они вечно пребывают в нем уже разделенными» («Эннеады», VI, 6, 7).

Критикуя аристотелевское учение о категориях, Плотин утверждает, что Аристотель не проводил грани между категориями чувственного и умственного мира, и выдвигает свою систему категорий. В основу своей категорологии Плотин положил переработанное им учение Платона об идеях, но, учитывая критику Аристотелем этого учения, он стремится по-новому обосновать «участие материи в идеях». Хотя он признает, что «природа вещей вовсе не так устроена, чтоб особо находились там-то идеи, а особо вдали от них находилась материя, в которую потом откуда-то свыше исходит осияние (ellampsis)» («Эннеады», VI, 5, 8), и что причастность материи идеям представляет собой «нечто самое неудобопостижимое и неудобовыразимое» (там же), тем не менее на основе теории «излучения» он фактически вновь приходит к платоновской концепции: «Так как материальные вещи суть образы, первообразы которых суть идеи, то и мы говорим, что они освещаются идеями, чтобы дать этим понять, что освещаемое есть нечто совсем иное и особое от того, что его освещает» («Эннеады», VI, 5, 8). Таким образом, идеалистическая диалектика неоплатонизма отнюдь не смогла преодолеть платоновского противопоставления идеального и материального.

В соответствии со своим учением об «ипостасях» самопознания единого (об уме и душе) Плотин разделяет категории на две группы: на категории умопостигаемого мира и категории чувственного мира. К первым он относит *сущность* (умственную), *движение* (чистого ума, божественное), *покой, различие* и *тождество;* ко вторым — *сущность* (чувственную, под которую подводится материя), *отношение, качество, количество* и *движение.* Однако кроме этих категорий Плотин рассматривает такие категории, как *прерывность, непрерывность, время, пространство* и другие, считая их категориями чувственного мира. Категориям умопостигаемого мира отводится при этом первостепенная роль.

Первая категория ума, согласно Плотину, — *сущность;* она познается не при помощи чувственных данных, а чисто умственным созерцанием. Этот процесс умственного

созерцания сущности единого есть энергия и *движение* чистого ума.

Исходный пункт и цель мышления есть *покой*. Таким образом, процесс познания сущности подразумевает единство категорий движения и покоя. Категории *различия* и *тождества* выводятся Плотином из предыдущих трех категорий на основе различения этих последних: а именно, с одной стороны, определенность каждой из категорий с необходимостью требует их различия, а с другой — эти категории суть умственные формы самопознания абсолютного единого, и, поскольку они исследуют одно и то же единое, они «сходны» и тождественны в «одном» — сверхчувственном едином. Таким образом, все категории ума и различны и тождественны; если бы эти категории не были различными, то все они потеряли бы свою индивидуальность, единство же их осуществляется в едином как в высшем логическом роде всего сущего.

Затем Плотин исследует категории (роды) чувственного мира и ставит вопрос о том, можно ли провести параллель между ними и категориями ума. Категории чувственного мира Плотин выводит из третьей «ипостаси» — из души. Полагая, что чувственный мир не обладает действительным существованием, Плотин считает все категории этого мира понятиями низшего рода. Душа с присущими ей категориями чувственного мира является основанием его умопостигаемого познания.

Чувственная *сущность,* согласно Плотину, поскольку она причина индивидуальности материальных предметов, отрицает единство материального мира; напротив, умственная сущность — это единство всего сущего.

Первая определенность чувственного мира после сущности — *количество.* Как числовая сторона этого мира количественная определенность рассматривается Плотином в трактате «О числах». Категорию количества он связывает с понятиями единого и множества, времени и места (пространства).

Качество, утверждает Плотин, — это то, чем одна сущность отличается от другой, оно внешнее состояние и свойство сущности. Все чувственное состоит из качества, соединенного с материей; поэтому качество есть определенное состояние чувственных тел.

Категорию *отношения* Плотин по аналогии с категориями ума понимает как некое единство всех категорий,

кроме сущности. Каждая категория чувственного мира есть своеобразное выражение отношения.

Всем категориям чувственного мира, согласно Плотину, причастно движение. Для выяснения понятия движения он вводит понятие «покой», который он определяет как отрицание движения, как его противоположность. Покой и движение различны и тождественны: поскольку нет движения без покоя и покоя без движения, они тождественны; поскольку же покой есть покой, а движение — движение, они различны. Таким образом, «движение существует и не существует, то же и не то же, различно и не различно» (66, стр. 58). Что касается материи, то, в понимании Плотина, она даже не потенция; он отождествляет материю с отсутствием и пустотой: она отсутствие всякой качественности вообще; она ирреальное бытие, чуждое развития. В божественном едином беспредельная, бескачественная материя получает свое относительное определение через душу при помощи категорий чувственного мира. В этих рассуждениях Плотина мистика совершенно вытесняет диалектику.

Плотин считал, что мерилом времени служит не чувственное движение, а вечность: один лишь вечный божественный ум в состоянии постигнуть сущность времени, находясь сам вне его потока.

Некоторым рациональным моментом плотиновской идеалистической диалектики можно считать мысль о всеобщей связи явлений. Многообразие мира вещей — это для Плотина своего рода зашифрованная книга, из которой мы можем кое-где вычитать о действительной связи многого и единого во Вселенной.

Еще более мистический характер, чем у Плотина, неоплатоновская диалектика принимает в философии Ямвлиха (ок. 280—ок. 330), главы сирийской школы неоплатонизма, и Прокла (410—485). Обосновывая и развивая плотиновское учение о «ипостасях», Ямвлих разрабатывал в своей концепции мистических триад диалектику единого и многого (см. 96, т. 5, стр. 614).

Своей наиболее отточенной формы диалектика неоплатонизма достигла в учении Прокла. Диалектика Прокла является спекулятивной концепцией триадического понятийного развития, возводимого им в ранг всеобщего и всеобъемлющего закона.

«Ипостасями» основной прокловской триады развития божественного единого выступают: 1) пребывание божественного абсолюта в себе, 2) его эманация и 3) возвращение его обратно в себя. Триада единое — ум — душа, как воплощение всего без исключения существующего, последовательно рассматривается Проклом в трех только что перечисленных стадиях, т. е. пребывании, эманации, возвращении.

В отличие от Плотина у Прокла единое не сразу порождает ум; сначала, на первой ступени, оно проявляет себя как неопределенное число единиц абсолютно единого; совокупность этих единиц образует все существующее, т. е. абсолютно единое. Так выводится триада первой «ипостаси»: 1) абсолютно единое (пребывание в себе), 2) числа (эманация) и 3) абсолютно единое как совокупность этих чисел (возвращение).

Далее Прокл производит триадическое деление второй «ипостаси» — ума: 1) пребывание мыслимого (noēton) ума в себе, 2) эманация ума как единства мыслимого и мыслящего, 3) возвращение ума в себя *. В дальнейшем каждая часть умственной триады снова расчленяется на триады.

Душа — третья «ипостась» универсальной триады — также расчленяется Проклом триадически: 1) пребывание души в себе как непосредственная эманация божества; 2) эманация в качестве душ животных и разных демонов; 3) возвращение через человеческую душу в себя — в божество. Вся эта структура мистических триад представляет внутреннее умозрительное мышление абсолютно единого, которое мыслит само себя. На основе этой мистической диалектики Прокл разработал сложную и во многом метафизически закостеневшую в надуманных схемах систему философских понятий и категорий.

В прокловской философии следует выделить диалектику единого и многого.

На первой стадии — на стадии пребывания в себе — абсолютно единое выступает как чистое единое и в то же время как абсолютная потенция множества выводимых из него категориальных определенностей (количества, качества, времени, пространства и т. д.). Таким обра-

---

* Возвращение ума в себя А. Ф. Лосев характеризует как тождество мышления и бытия (см. 96, т. 4, стр. 389).

зом, единое и множество Прокл рассматривает как категории, тесно связанные между собой. Сначала, на первой ступени триады — пребывании, — единое у Прокла выглядит как отрицание всякой множественности и определенности, и к нему не применима ни одна из категорий. На второй же ступени триады — эманации — уже наличествует множественность и, следовательно, становится возможным применение категориальных определений. «Всякое множество, — пишет Прокл в своем труде «Первоосновы теологии», — тем или другим образом причастно единому» (цит. по: 65, стр. 55). Эти две противоположные категории логически выводятся им друг из друга. Единое есть абсолютное единство многого, множество немыслимо без единого.

Таким образом, множество и едино и не едино. Оно не едино, поскольку оно порожденное единым множество; оно едино, поскольку оно причастно единому и есть единство множественного. Однако, разбирая вопрос о том, может ли единое быть одновременно и единым и не единым, Прокл отвечает на него отрицательно: «Напротив того, то, что едино само по себе, уже не есть одновременно и единое и не единое». Прокл во избежание отрицаемой им же самим дурной бесконечности не применяет диалектики к самому единому. В качестве первой «ипостаси» основной триады единое стоит выше «всего». Диалектика применяется им начиная лишь со второго момента триады — эманации. Таким образом, единое, как высшее начало, как бы отлучается Проклом от диалектики, в чем нельзя не усмотреть метафизической тенденции его философии, органически связанной с крайним мистицизмом.

Первая «ипостась» основной триады — абсолютное единое — исключает какую бы то ни было различимость и, следовательно, всякую категориальную определенность; вторая «ипостась» порождает различимость и богатство категорий; на третьей же, завершающей стадии абсолютно единое необходимо требует применения к себе всего богатства категориальных определений. Так намечается своеобразное «отрицание отрицания» в составе трех звеньев: единое (пребывание) — многое (эманация) — единое (возвращение). Единое, таким образом, оказывается принципом всех категориальных выведений, и в этом смысле диалектика все же начинается с единого;

однако практически все богатство категориальных определений вытекает у Прокла только из множества.

С понятием единого и множества связаны понятия предельного и беспредельного, а точнее, категории конечности и бесконечности. В самом деле, поскольку единое как абсолютная цельность не есть множество, оно характеризуется известной завершенностью — конечностью. Единое по отношению к самому себе выступает в своих определениях как конечность. Выше единого ничего нет, поэтому оно первая конечность. Вместе с тем, будучи абсолютной потенцией множества, оно также первая бесконечность. Конечность, по Проклу, есть определенное количество, бесконечность — количество неопределенное. Поэтому, будучи в одно и то же время количеством определенным и неопределенным, единое и конечно и бесконечно. Вечно выступая из себя в процессе эманации, оно обладает непрерывной потенцией бесконечности; будучи же единством многого, оно определяет себя как конечность бесконечности. Таким образом, единое есть и первая конечность, и первая бесконечность. Вслед за Платоном Прокл считал бесконечное «дурным», а конечное совершенным; конечное бесконечно совершеннее бесконечного.

К единому Прокл применяет и категории тождества и различия, используя при этом некоторые приемы рассуждения Платона в диалоге «Парменид», но подчиняя их своей мистической схеме и перетолковывая их иррационалистически. Единое, говорит Прокл, и тождественно с собой, и различно внутри себя. Поскольку единое есть первая причина всего сущего, оно тождественно себе; поскольку же оно во второй стадии выступает как множество, оно отлично от себя. С другой стороны, единое также и тождественно множеству и отлично от него. Единое тождественно ему, потому что существует различие во многом, и единое отлично от него, потому что существует тождество во множестве. Итак, именно потому, что единое и множество различны, они тождественны, и, наоборот, именно потому, что единое и множество тождественны, они различны. Различие между единым и множеством Прокл выводит из их тождественности, а тождество их — из их различия. Более того, в отличие от Платона Прокл отбрасывает формальнологический принцип противоречия и рассуждает вопреки ему. Так нара-

стают мотивы иррационализма внутри самой диалектики Прокла. Весь этот головоломный клубок понятий тождества и различия распутывается в третьей «ипостаси» (возвращение), где единое содержит в самом себе и тождество и различие.

Итак, единое, по Проклу, преодолевает противоположность тождества и различия. Процесс эманации, выявляя многогранность единого, требует, как мы уже отметили, применения великого множества категорий. Каждая категория, выражая ту или иную сторону выступающего из единого множества, устанавливает наличие сущего, как такового.

Сущее — очередная категория, характеризующая и охватывающая все многообразие единого в процессе его эманации. Сущее — область применения всех категорий. Вот почему все сущее, согласно Проклу, выступает или как множество, или как конечное, или как бесконечное, или как тождественное, или как различное, или как другая какая-нибудь категориальная определенность.

На следующей ступени дедукции категорий сущее указывает на общее и частное как на очередное категориальное определение. Общее Прокл отождествляет с целым, частное — с частью. Часть есть часть целого, а целое — целое частей. Целое и часть — взаимоисключающие и взаимоутверждающие, противоположные друг другу определения, которые находят свое разрешение в третьем — в едином; абсолютно единое имеет своими моментами целое и части.

Легко заметить, что при рассмотрении каждой категории Прокл вводит нас в область противоположных друг другу, взаимоисключающих и взаимоутверждающих определений. Противоположности, по Проклу, присущи всем категориям, за исключением единого, так как единое у Прокла, как мы уже отмечали, выше всех определенностей, в том числе и противоположности.

При рассмотрении каждой новой категории Прокл не только не расстается с единым, а наоборот, исследует его с новой стороны. В конце концов прокловская категорология, основывающаяся на учении о самопознании абсолютно единого, приводит обратно к единому через последнюю категорию — бытие (или, что одно и то же, познанное единое). Бытие (познанное единое) является,

таким образом, и концом и началом категориального выведения; оно возвращающееся в себя единое. Абсолютное бытие заключает в себе все без исключения виды бытия, и оно одновременно и отрицает и утверждает все категориальные определения. Вся эта категориальная структура нужна Проклу для обоснования тезиса, что все есть абсолютно единое и абсолютно единое есть все и что, кроме единого, ничего не существует в мире. Итак, единое есть особого рода действительность категориального самопознания — тождество мышления и бытия.

Вся эта спекулятивная диалектика Прокла была неразрывно связана с его мистической концепцией единого, иначе говоря, божественного абсолюта. В этом высшем своем звене диалектика Прокла омертвляется, превращается в религиозную метафизику. Вместе с Проклом — последним крупным представителем античной диалектики — она прекращает по сути дела свое существование.

* *
*

Соответственно своей двойственности двойственным было и влияние неоплатонизма в целом и неоплатоновской диалектики, в частности, на последующую диалектическую мысль. С одной стороны, мистицизм и формализм неоплатонизма были унаследованы средневековой схоластикой и неоплатоновская диалектика стала служанкой богословской схоластической догматики. С другой стороны, неоплатонизм позднее оказал влияние на антисхоластический, а подчас и антиклерикальный мистицизм, в том числе и мистицизм средневековых демократических ересей, а также на пантеистические учения, особенно периода Возрождения (Николай Кузанский, Джордано Бруно и др.).

Глава семнадцатая

АНТИЧНАЯ ДИАЛЕКТИКА В ТРУДАХ СОВЕТСКИХ ИСТОРИКОВ ФИЛОСОФИИ

(ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ)

Исследование истории античной философии и, стало быть, диалектики ведется в СССР весьма интенсивно. Только за период 1917—1962 гг. на эту тему было напечатано на русском языке почти 400 работ (см. «История зарубежной домарксистской философии». Библиография... М., 1963, стр. 36—66). С тех пор число этих работ существенно увеличилось. Однако приходится констатировать, что среди этих многих сотен работ нет ни одной монографии, которая была бы специально посвящена истории диалектики, и, естественно, не могло быть поэтому и какого-либо библиографического обзора на эту тему. Несмотря на этот пробел, важно установить, что же было сделано советской наукой в этой области. Для этого необходимо было вычленить соответствующий материал из самых разнообразных по темам работ, посвященных истории античной философии.

Обзор добытого таким образом материала дается здесь в основном в соответствии с главами данной книги, а в пределах глав — по различным проблемам диалектики, которыми занимался тот или иной философ.

Основополагающее значение в развитии марксистской истории диалектики в СССР имело наряду с изданием работ основоположников марксизма (в том числе и тех произведений, которые впервые были выпущены в свет именно в СССР, «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса, «Диалектики природы» Энгельса и др.) опубликование «Философских тетрадей» Ленина. «Философские тетради», содержащие характеристику основных представителей и школ древнегреческой философии, включающие в себя и многочисленные замечания обобщающего характера по истории философии, сыграли огромную методологическую роль в становлении и формировании истории античной философии и диалектики в СССР.

Проблемы античной диалектики привлекли в 20-е годы внимание авторов трех книг — М. А. Дынника

(«Диалектика Гераклита Эфесского»), Б. С. Чернышева («Софисты») и В. К. Сережникова («Очерки по истории философии»).

В «Очерке истории философии классической Греции» М. А. Дынника (1936) были впервые систематически использованы для анализа древнегреческой философии и диалектики «Философские тетради» Ленина.

В дальнейшем проблемы античной диалектики разрабатывались советскими философами в самых разнообразных и многочисленных публикациях, в числе которых надо особенно отметить три больших обобщающих коллективных труда — «Историю философии» (т. I. М., 1940), «Историю философии» (т. I. М., 1957) и Философскую энциклопедию (т. I—V. М., 1960—1970), а также монографии крупнейших советских историков античной философии: «Историю античной философии» В. Ф. Асмуса (М., 1965), «Историю логики» А. О. Маковельского (М., 1967), «Историю античной эстетики» (т. I. М., 1963; т. II. М., 1969) А. Ф. Лосева.

Советские историки философии исследовали диалектику *Милетской школы,* усматривая ее в идее самодвижения материи (первоначала, архэ), в мысли о противоречивости структуры материи, слагающейся из противоположных стихий, а также в рассуждениях, содержащих в наивной, зародышевой форме идею развития.

Об идее самодвижения у милетцев писал В. К. Сережников, истолковавший в таком именно смысле положение Фалеса «все полно душ» (89, стр. 39) *. По мнению Ф. Х. Кессиди, идея самодвижения у милетцев связана с гилозоизмом, антропологизмом и художественно-эстетическим восприятием мира: «Эстетический взгляд на мир, обусловленный антропоморфизмом взглядов первых греческих философов, способствовал пониманию природы как единого связанного целого, где все находится в процессе движения и изменения» («Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского». М., 1963, стр. 57; ср. 96, т. 3, стр. 440). Идею самодвижения у Фалеса, а также у Анаксимандра отметили Э. Н. Михайлова и А. Н. Чанышев («Ионийская философия». М., 1966, стр. 40, 55—56). Эту идею Фалеса подвергает анализу

* При повторных ссылках вместо названия работы указывается номер, под которым она значится в списке литературы, помещенном в конце книги.

и В. Я. Комарова («К текстологическому анализу античной философии», вып. I. Л., 1969, стр. 22).

Идею единства и борьбы противоположностей прослеживают у Анаксимандра и Анаксимена М. А. Дынник (53, стр. 23, 32), В. К. Сережников (89, стр. 44), Ф. Х. Кессиди (61, стр. 47).

В. Сережников (89, стр. 45) и Ф. Х. Кессиди (96, т. 3, стр. 440) отмечают, что Анаксимен приближается к пониманию закономерности перехода количества в качество, смены противоположностей, их взаимного превращения. Зачатки принципа развития в учении Анаксимандра об апейроне усматривает М. А. Дынник (53, стр. 32), подвергший критике буржуазные истолкования этого учения (в этом же смысле он анализирует диалектику милетцев в соответствующих главах «Истории философии» издания 1940 и 1957 гг.). В. Комарова также истолковывает учение Фалеса как концепцию всеобщего движения, изменчивости мира (62, стр. 17).

Эти идеи милетцев подготавливали учение Гераклита, на что указали В. К. Сережников (89, стр. 63), М. А. Дынник (53, стр. 22, 35), Ф. Х. Кессиди (61, стр. 47, 48) и В. Я. Комарова (62, стр. 22, 44).

Диалектика Гераклита Эфесского — одна из наиболее глубоких концепций античности, которую Ленин особо выделял в античном «круге» развития философии, — всегда вызывала большой интерес исследователей-марксистов. Они подчеркивают прежде всего материалистический характер философии Гераклита и его диалектики в целом (89, стр. 63; 53, стр. 57; 96, т. 1, стр. 353; 62, стр. 45 и др.).

Внимание почти всех марксистских исследователей античной философии привлекает центральный момент диалектики Гераклита — идея противоречивости сущего, борьбы и единства (гармонии) противоположностей. Это учение Гераклита разбирают М. А. Дынник в своей монографии об эфесском мыслителе (52), Ф. Х. Кессиди (61, стр. 58—61, 72—79), А. Ф. Лосев, выделивший в диалектике Гераклита тесно связанные области — диалектику вечного космоса и диалектику «смертных» вещей (96, т. 1, стр. 353), А. Н. Чанышев (73, стр. 99), В. Я. Комарова (62, стр. 48). Особую позицию в этом вопросе занимает Л. М. Семашко, по мнению которого Гераклит говорит о противоречиях не внутри самой сущности, а в явлениях,

взятых в разное время и в разных, хотя и взаимообусловленных, отношениях («Представления Гераклита о противоположностях». — «Историко-философский сборник». М., 1969, стр. 15—16).

Отвергая релятивистское истолкование диалектики Гераклита, советские философы подчеркивают, что в своем учении о противоречиях и противоположностях он вовсе не отрицает качественной определенности вещей, учение о борьбе противоположностей следует понимать в единстве с учением об их гармонии. Это подчеркивали М. А. Дынник (53, стр. 66 и др.) и Ф. Х. Кессиди; последний отмечает, что непрерывная изменчивость мира не исключает относительного постоянства вещей, делающего возможным их познание; что, по Гераклиту, река, двигаясь, покоится (61, стр. 63). Отмежевывает концепцию Гераклита от крайнего релятивизма и А. Ф. Лосев. «Гераклит всячески подчеркивает, — пишет он, — *пребывание* в смене, *постоянство* в изменении, *тождество* (tayton) в перемене (metapiptein), *меру* (metron) в становлении (metaballein), *единство* в раздвоении, *вечность* в преходящем» (67, т. 1, стр. 368). На идею единства непрерывности и прерывности у Гераклита обращают внимание А. Н. Чанышев (73, стр. 99) и В. Я. Комарова (62, стр. 48).

При анализе Гераклитова учения советские философы ставят вопрос о логических средствах отображения диалектических противоречий (52, стр. 40; 89, стр. 63). Ф. Х. Кессиди в своей монографии рассматривает возможность формальной логики в рамках Гераклитовых представлений о всеобщей изменчивости и противоречивости. По его мнению, Аристотель, «придав законам формальной логики сущностное значение (онтологизировав их)», стал «оспаривать внутреннюю противоречивость вещей...» (61, стр. 69). «Между тем, — пишет дальше Ф. Х. Кессиди, — логика мышления по форме не совпадает с диалектической логикой вещей» (там же).

Специально обсуждалась советскими философами проблема языка, с помощью которого формулировал Гераклит свои диалектические идеи. Ф. Х. Кессиди отмечает, что Гераклит «сумел использовать всю впечатляющую силу художественного образа, афоризма и парадокса, их способность в «одном» видеть «многое», а во «многом» «одно»» (61, стр. 97). А. Ф. Лосев считает, что Гераклит

«больше оперировал описательными, поэтическими образами, чем отвлеченными понятиями, как это делали позднейшие греческие философы его ранга» (96, т. 1, стр. 353); А. Ф. Лосев усматривает в этой особенности доказательство того, что Гераклит *«не является философом настолько, чтобы формулировать свое учение в точных и ясных категориях...»* (67, т. 1, стр. 346). Не соглашаясь с этой точкой зрения, А. Н. Чанышев полагает, что это имеет у Гераклита особый положительный смысл — использование многозначности слов для передачи объективных противоречий действительности. Противоречивость мира побудила Гераклита «прибегать к антитезам, игре слов, использовать стихийную диалектику языка...» (73, стр. 86). Промежуточную позицию между точками зрения А. Ф. Лосева и А. Н. Чанышева заняла В. Комарова (62, стр. 54).

Советские философы подвергли критике концепции тех историков философии на Западе, которые идеалистически трактуют логос Гераклита (52, стр. 135 и сл.; 62, стр. 44), пытаются приписать Гераклиту релятивизм в теории познания (52, стр. 16; 62, стр. 48), представить его вообще идеалистом или доказать, что в понимании развития он эволюционист (89, стр. 62; 52, стр. 25).

При изучении философии *элеатов* советские историки философии сосредоточивают внимание на отрицательной диалектике Зенона, выраженной в его апориях. Они указывают, что диалектичность апорий заключается в выявлении противоречивости понятий движения, времени, пространства, множественности мира. По сути дела эта диалектика ставила вопрос о логических средствах отображения объективной противоречивости, хотя и выступала внешне как нечто субъективное: сам Зенон, вскрыв противоречивость движения и т. д., на этом основании отрицал существование движения и множественности «по истине», признавая их существование лишь по видимости.

Тот факт, что апории Зенона независимо от воли их автора вскрывали объективную диалектичность мира и мышления, подчеркивал Г. Дмитриев, который писал: «Величайшая заслуга Зенона состояла в том, что он первый указал на противоречия нашего мышления, в какие оно впадает, пытаясь... овладеть реальной конкретностью» («Еще раз о парадоксе Зенона «Ахиллес и черепаха» и

путанице В. Фридмана». — «Под знаменем марксизма», 1928, № 4, стр. 169).

Роль Зенона в развитии диалектики М. А. Дынник усматривает в том, что «Зенон был одним из первых греческих философов, трактовавших диалектику как сопоставление противоположных взглядов с целью отыскания истины»; Зенон, писал М. А. Дынник, «стихийно подходил к вопросу о значении противоречий и о том, как выразить эти противоречия в понятиях» (56 а, стр. 91). Б. Э. Быховский считает, что элеатам удалось «выразить движение в логике понятий», поставить вопрос о том, «как относится... развитие к понятиям, к категориям мышления» (56, стр. 79). Эти же авторы показали и метафизическую ограниченность, метафизический характер решения самим Зеноном тех трудностей, которые перед ним вставали.

Г. Дмитриев указывал, что «парадоксы Зенона, так же как и всякие другие парадоксы, происходят по причине отвлеченной и разделяющей деятельности формальнологического мышления» (50, стр. 169). М. А. Дынник отмечает, что концепция Зенона по сравнению с гераклитовской была «известным переходом к софистике» (53, стр. 91), ибо Зенон так же, как позднее софисты, видел в представлении о противоречивости вещей доказательство заблуждения чувств и признак ложности подобных представлений (53, стр. 97). По мнению Б. Э. Быховского, элеаты «принцип единства... не смогли совместить с принципом всеобщего развития» (56, стр. 79).

Следует подчеркнуть, что рассмотрение апорий Зенона советскими учеными (и не только историками философии, но и логиками, математиками, физиками) не ограничивалось историческим и общефилософским анализом, а стало поводом для исследования некоторых теоретических проблем современного естествознания.

Так, математик С. А. Богомолов в работе «Актуальная бесконечность. (Зенон Элейский и Георг Кантор)» (Пг., 1923) предложил решать парадоксы Зенона с помощью теории множеств Кантора и теории пределов. Во втором издании своей книги (Л. — М., 1934) С. А. Богомолов приходит к выводу, что парадоксы Зенона являются отражением «диалектической природы основных понятий математики» (37, стр. 5), так что в апориях Зенона «мы имеем дело не с формальнологическими противоречиями,

а с диалектическими, т. е. с противоречиями, коренящимися в самой сущности предмета. Поэтому они не подрывают возможности всякого знания, а делают, наоборот, эти понятия пригодными для познания диалектически развивающейся действительности» (37, стр. 78). К сходным выводам приходит также Л. П. Гокиели («О природе логического». Тбилиси, 1958, стр. 32—33; «Логика», т. II. Тбилиси, 1967, стр. 132—133). В связи с аналогичными проблемами в квантовой физике рассматривали зеноновские апории В. Г. Фридман («Возможно ли движение? Страница из истории борьбы материализма с идеализмом». Л., 1927) и И. З. Цехмистро («Апории Зенона глазами XX века». — «Вопросы философии», 1966, № 3). Рассматривая проблемы формализации науки в свете современной формальной логики, об апориях писала С. А. Яновская (статьи «Зенон» в Философской энциклопедии, т. 2. М., 1962, и «Преодолены ли в современной науке трудности, известные под названием «апорий Зенона»?» — Сб. «Методологические проблемы науки». М., 1972). Диалектическое решение парадоксов Зенона предлагают Г. Дмитриев в своих возражениях В. Г. Фридману («Под знаменем марксизма», 1927, № 7—8; 1928, № 4), Б. Э. Быховский (56, стр. 79), М. А. Дынник (53, стр. 91; 56а, стр. 91).

В 1962—1965 гг. на страницах наших философских журналов возникла полемика о природе механического движения, которая опять заставила авторов многочисленных статей обратиться к апориям Зенона. При этом В. И. Свидерский («Философские науки», 1962, № 5), И. С. Нарский (сб. «Формальная логика и методология наук». М., 1964; «Философские науки», 1965, № 2), Е. К. Войшвилло («Философские науки», 1964, № 4), А. А. Зиновьев («Философские науки», 1964, № 3), С. Т. Мелюхин («Философские науки», 1964, № 6), Ю. А. Петров («Философские науки», 1964, № 2) утверждают, что парадоксы типа апорий Зенона разрешимы, если к их анализу привлечь уточняющие средства современной формальной логики, используемой на основе диалектической методологии. В книгах И. С. Нарского «Проблема противоречия в диалектической логике» (М., 1969, гл. II) и Ю. А. Петрова «Логические проблемы абстракций бесконечности и осуществимости» (М., 1967) формулируется подход к решению апорий Зенона, и в

частности апории «Стрела», на основании различения диалектических противоречий объекта и противоречивости его познания. В апориях Зенона, по мнению этих авторов, обнаруживается несовершенство тех логических и математических понятий, на почве которых они в свое время были сформулированы. Другая группа советских философов, а именно Б. А. Драгун («Философские науки», 1964, № 1), Г. С. Батищев («Философские науки», 1964, № 6), В. А. Босенко («Философские науки», 1964, № 5), А. С. Богомолов («Философские науки», 1964, № 6), С. П. Дудель («Вопросы философии», 1964, № 7), видит в парадоксах механического движения, и в частности в зеноновских апориях, пример противоречий, которые в принципе нельзя разрешить средствами формальной логики, даже если последнюю использовать на основе диалектической методологии.

Определяя значение философии *софистов* для развития античной диалектики, советские исследователи подчеркивают две стороны: а) роль этой философии в разложении метафизического воззрения на мир и б) вскрытие ею диалектичности мира, поскольку софисты говорили о противоречивости объекта; как и у Зенона, эта диалектика носила отрицательный характер. Противоречивость, относительность и взаимопереход сторон объекта трактовались представителями этой школы крайне субъективно, что и характеризует ее как софистическую, поскольку софистика, как отмечал Ленин, есть гибкость понятий, примененная субъективно.

Указанный здесь взгляд на значение софистов в истории античной диалектики был развит Б. С. Чернышевым. Софистика, по мнению этого автора, явилась скептическим, деструктивным этапом на пути от метафизики к диалектике, перерастая метафизику, образуя, «по своей сути, п е р е х о д от метафизического способа мышления к диалектическому» (102, стр. 151). Так же оценивает ее и В. Г. Осипова: «Софистика... через скептицизм и признание принципа релятивности отмежевывается, внешне преодолевает ограниченность рассудочного мышления и, соответственно, противопоставляет себя метафизическому способу мышления» («О природе софистики». Ереван, 1964, стр. 54).

В своей деструктивной деятельности, пишет Б. С. Чернышев, софистика опиралась на факт диалектической

противоречивости самих объектов. Диалектичность софистов состоит в том, что альтернативу логического противоречия они — правда, в софистических целях — отождествили с противоречивостью бытия и небытия в самих вещах, почему небытие обрело реальный смысл, а не только значение лжи (102, стр. 141). Свой вариант той же характеристики учения софистов дает В. Г. Осипова, которая усматривает источник релятивности как принципа мышления софистов не только в произволе и субъективизме, но и в том, что они в отличие от предшествующих древнегреческих философов, интересовавшихся по преимуществу проблемами натурфилософии, ставят в центр своего внимания человека, субъект, в силу чего их взгляды не могли не содержать «**момента** субъективности, **момента** относительности и условности человеческого знания» (77, стр. 23), его зависимости от практики.

Наконец, все советские исследователи подчеркивают, что софисты, указывая на противоречивость сущего, вскрывая релятивность его определений, не поднимались до идеи единства противоположностей. Их учение всегда оставалось на уровне отрицательной диалектики, абсолютизируя момент релятивности, т. е. интерпретируя противоречивость бытия и мышления крайне субъективно. Б. С. Чернышев говорит, что софистика есть лишь «к а ж у щ а я с я диалектика» (102, стр. 151), что софисты как метафизики придерживались абстрактных определений мысли, односторонне выдвигая то одну, то другую точку зрения (там же). М. А. Дынник пишет, что у софиста Протагора «противоположности реальны, но не даны в единстве, диалектика Гераклита перерастает в софистику Протагора» (53, стр. 168), а В. Г. Осипова отмечает, что подчеркивание софистами момента субъективности в познании на практике вылилось в известный скептицизм, что субъективность в софистике заслоняет собой объективные основания релятивности и превращает ее в средство произвола субъекта (77, стр. 46).

Огромен интерес советских философов к *диалектике Демокрита*. В 20-е годы была тенденция преувеличивать диалектичность философии Демокрита. Это заметно уже в одной из первых работ на эту тему — в книге Р. В. Пикеля «Великий материалист древности (Демокрит)» (М., 1924). По мнению этого автора, у Демокрита диалектика «была не только излюбленным методологиче-

ским приемом, но и стихией его мышления», была «органически слита с его мировоззрением» (82, стр. 78). «В основу организации Вселенной и всякого вещества он (Демокрит. — *Р. Л.*) кладет движущуюся материю. Возникновение качественных различий объясняет количественными изменениями, происходящими при группировке атомов. Он неоднократно прибегает к методу рациональной обработки того эмпирического материала, который давала ему современная наука... Он отрицает слепую необходимость и во всяком явлении ищет причины... Наконец, свою теорию познания... Демокрит строит на тех же началах, на том же базисе, что и мы, диалектики-материалисты» (82, стр. 78—79).

Аналогичным образом истолковывал философию Демокрита Г. К. Баммель, утверждавший, что Демокрит в каждом отдельном вопросе обнаруживал «замечательную цельность и диалектическое единство» («Материалистическая система Демокрита». — «Вестник Коммунистической академии», 1926, кн. 14, стр. 142).

Точка зрения Г. К. Баммеля (впоследствии он отказался от нее) подверглась резкой критике, в частности М. А. Дынником, отметившим у Баммеля «тенденцию превращать Демокрита в диалектика и в то же время отрицать материалистический смысл его учения об атомах» (53, стр. 156).

В дальнейшем, отказавшись от чрезмерной оценки роли диалектики в философии Демокрита, советские исследователи выделили в ней ряд несомненных диалектических моментов. На первый план здесь выдвигается диалектическая трактовка Демокритом вопроса о первичных и вторичных качествах, связанного с проблемой соотношения сущности и явления, чувственного и рационального познания. Этой проблематике посвящены работы С. И. Данелиа («Научное знание в представлении Демокрита». Тифлис, 1935), М. А. Дынника («Атомистический материализм Демокрита». — «Фронт науки и техники», 1935, № 11—12), Б. Э. Быховского, обращающего внимание на диалектическую мысль Демокрита о чувственных качествах как возникающих «в процессе воздействия объекта на субъект» (56, стр. 109), А. О. Маковельского («Древнегреческие атомисты». Баку, 1946, стр. 76), В. Е. Тимошенко («Материализм Демокрита». М., 1959, стр. 71—72), В. Ф. Асмуса («Демокрит». М., 1960, стр. 44) и

И. С. Нарского («К вопросу об отражении свойств внешних объектов в ощущениях». — Сб. «Проблемы логики и теории познания». М., 1968).

Специальную главу посвящает диалектике атомизма в своей книге «История античной эстетики (ранняя классика)» А. Ф. Лосев. Он пишет о «диалектической направленности философии атомистов» (67, т. 1, стр. 457). Диалектика усматривается им в самом представлении об атоме как о материальном образовании, воплощающем принцип индивидуальности (последний, по словам А. Ф. Лосева, состоит в неделимости, в самоопределении и тождестве предмета с самим собой). А. Ф. Лосев называет атом субъектом и объектом определения. «Это — единство противоположностей», — пишет он (там же, стр. 450). А. Ф. Лосев отмечает, что атомисты учат о единстве общего и единичного, целого и части, бытия (атомов) и небытия (пустоты, предполагаемой понятием атома) и т. п. Таким образом, А. Ф. Лосев в корне не согласен с теми, кто считает атомистов механистами и метафизиками.

Как важный этап в развитии античной диалектики характеризуют советские исследователи *сократический метод*. Преодолевая отрицательную диалектику элеатов и софистов, Сократ разрабатывает диалектику в ее античном понимании — как разворачивающийся в беседе, споре, полемике метод выработки понятий, метод постижения общего в вещах и в этом смысле как метод постижения истины. В качестве такого метода диалектика Сократа, во-первых, способствовала преодолению догматизма обыденного мышления, поскольку она рассматривала предмет с разных, в том числе и противоположных, сторон, т. е. подвергала анализу стихийно укоренившиеся в сознании представления о предмете. Во-вторых, она сводила к единству все эти различные, противоположные и даже противоречащие друг другу мнения в полученном в итоге общем — в понятии, в дефиниции.

Деструктивную сторону диалектики Сократа подчеркнул А. О. Маковельский, отметивший, что Сократ унаследовал от софистов уверенность в праве человека свободно и критически исследовать общепринятые верования, традиции, нравы и законы (72, стр. 57—58).

Отмечая эту «очистительную» роль сократического метода, советские философы считают, однако, главным в нем его позитивную функцию — нахождение общего. Об

этом говорит В. К. Сережников: «Знаменитый сократовский метод... возник и выработался на основе неутолимой потребности философа выявить всеобщее во мнениях людей» («Сократ. — Основные проблемы философии Платона». М., 1937, стр. 13). Здесь Сережников отходит от пренебрежительной оценки деятельности Сократа, данной в более ранней его работе (89, стр. 31). М. А. Дынник указывает на связь сократического метода с диалектикой Гераклита, элеатов и софистов и на значение его философии как первой постановки вопроса о субъективной диалектике, о диалектическом способе мышления (56, стр. 136; ср. 56а, стр. 104—105). Позитивную роль сократического метода в познании общего отметил А. О. Маковельский, считающий, что «в борьбе с абсолютным релятивизмом и субъективизмом софистов Сократ находит опору в понятии понятия, которое понимается им как пребывающее вечно неизменным и остающееся всегда одинаковым для всех индивидов» (72, стр. 58). А. Ф. Лосев считает существенной чертой сократического метода выяснение того, что «каждая вещь предполагает нечто более общее, чем она сама, что она есть только осуществление и воплощение некоторого общего принципа...» (67, т. 2, стр. 58). А. Ф. Лосев, М. А. Дынник и другие советские историки философии отмечают идеалистический характер диалектики Сократа и выясняют ее роль в подготовке диалектики и философии Платона.

М. А. Дынник раскрывает связь структуры сократического метода с его задачами, показав, что негативную роль выполняет сократовская «ирония», а положительную, созидательную — «майевтика», пользующаяся для этого индукцией общих понятий и дефиниций, а также процессом разделения и соподчинения понятий (53, стр. 181—182).

Диалектику *Мегарской школы* советские исследователи характеризуют как отрицательную. Так трактует решение мегарцами проблемы возможности Б. С. Чернышев (102, стр. 120), а также В. П. Зубов, подчеркнувший, что цели софизмов мегарца Диодора, как и других мегарцев, «были скептические: показать те противоречия, в которых «запутывается» мысль при анализе понятия движения. Понятие движения мегарцы подвергали суду закона противоречия: S не может быть вместе P и не-P» («Развитие атомистических представлений до начала XIX века». М.,

1965, стр. 91). Некоторые советские исследователи считают, что, используя неточности языка, мегарцы омертвляли вскрываемую ими объективную диалектику. «Мысль только формально относится к объекту, — писал Б. С. Чернышев. — Она замыкается в слове, впитывая в себя все богатство объективности, становится, однако, к ней равнодушной» (102, стр. 144; ср. 72, стр. 60).

Взгляд на *диалектику Платона* в советской науке значительно эволюционировал.

Если в первый период развития советской истории философии диалектика Платона либо вовсе игнорировалась (89), либо недооценивалась и называлась формальной логикой, построенной на запрещении противоречия (53, стр. 200), то в последующее время те же авторы (В. К. Сережников и М. А. Дынник) стали усматривать в ней больший исторический смысл и значимость.

В оценке диалектики Платона наметились два подхода, связанные с различной трактовкой философии Платона в целом. Первый (А. О. Маковельский, М. А. Дынник, В. К. Сережников) исходит из признания у Платона дуализма идей («истинного бытия») и материи («небытия»), из убеждения, что все чувственные вещи у Платона являются соединением этих двух начал, что вещи эти внутренне противоречивы и что платоновская диалектика подчинена теории воспоминаний (античной форме априоризма) и идеализму умопостигаемого мира идей, противопоставленного миру, чувственно воспринимаемому. В. К. Сережников отмечает у Платона «наличность самого факта противоположностей в вещах и явлениях» (90, стр. 48). Однако «закон *единства противоположностей* как закон Платону еще неизвестен» (там же); Платон не понял смысла диалектического противоречия, «хотя и бился над ним» (там же). М. А. Дынник утверждает, что, по Платону, «движение, развитие, изменение чувственных вещей находит себе объяснение во взаимодействии бытия (идей) и небытия (материи). Следовательно, при объяснении природы Платон принимает в качестве философского начала не только «истинное бытие», но и «небытие»» (56, стр. 158). А. О. Маковельский считает, что у Платона миру идей «противостоит материя, нечто хаотическое и бесформенное, в которой отражаются идеи. Благодаря их отражению это «небытие» становится миром чувственных вещей» (72, стр. 68).

По Платону, пишет М. А. Дынник, задача философии состоит в том, чтобы, пользуясь правильным методом, возбудить в душе воспоминания об идеях. Методом, позволяющим осуществить это, Платон считал «диалектику» (56, стр. 167; ср. 56а, стр. 107). То же утверждает и А. О. Маковельский: «Платоновское «синагогэ»... служит лишь средством для того, чтобы пробудить в душе воспоминания об идеях, созерцавшихся ею в потустороннем мире» (72, стр. 69). Сама же истина как результат (в виде неизменных и непротиворечивых идей) хотя и познавалась диалектикой через столкновение противоположных мнений, однако подчинялась у Платона законам формальной логики. В этом смысле его диалектика «в основном формальная логика» (53, стр. 199; стр. 72, стр. 70).

По мнению указанных здесь авторов, задачей диалектики Платона является мысленное восхождение от мира чувственных вещей, отражаемых в мнениях людей, к их неизменным и непротиворечивым прообразам-идеям; от вещей как сочетания материи и идеи — к познанию их чистой сущности. Познав ее, диалектик посредством логического ее разделения на виды получает систему соподчиненных понятий, дефиниции объектов (53, стр. 200—202; 56, стр. 167—168; 56а, стр. 108). Платон, по мнению Дынника, рассматривал путь восхождения от видов к высшим родам и путь обратный — от высших родов к видам. Первый путь близок сократовской «индукции», второй представляет собой попытку идеалистически решить вопрос о дедукции.

Эти же авторы отмечали и рациональное зерно в платоновской диалектике. Как пишет М. А. Дынник, Платоном поставлен вопрос «о роли общих понятий в познании истины», у него имеются «действительные подходы к идеалистической диалектике понятий» (56, стр. 167). Диалектика у Платона содержится «в самом требовании совместного рассмотрения утверждения и отрицания, в указании, что истина достигается в результате рассмотрения исключающих друг друга положений» (там же, стр. 169). Более того, оперирование противоположными понятиями приводит к тому, что в более поздних своих диалогах («Софист» и «Парменид») Платон признает эти понятия «текучими, переходящими друг в друга» (там же). На эту «двойственность», по выражению М. А. Дынника, диалектики Платона указывает также А. О. Маковель-

ский, отметивший тщетность попыток Платона «перебросить мост от мира идей к миру явлений», приписав идеям в «Софисте» и «Парменида» движение и саморазвитие (72, стр. 77). «Диалектика Платона, — резюмирует свое изложение А. О. Маковельский, — есть диалектика идей... Но изменчивый мир материальных явлений исключается Платоном из области истинного знания. Познание природы, познание материального мира в философской системе Платона не поднимается выше уровня простого мнения, вероятности» (там же, стр. 77). Представления об изменении идей, их противоречивости, как они излагаются в «Парменида» и «Софисте», М. А. Дынник рассматривает как результат «серьезного пересмотра (Платоном. — *Р. Л.*) своего понимания идей» (56, стр. 168).

Иначе подходят к диалектике Платона В. Ф. Асмус и И. С. Нарский. По их мнению, материя у Платона не обособленная субстанция и вещи у него не являются объединением идей и материи как двух самостоятельных субстанций. Под материей Платон понимает вовсе не вещественную основу или субстанцию вещей. Материя, по Платону, пишет В. Ф. Асмус, есть «беспредельное начало и условие пространственного обособления множества вещей, существующих в чувственном мире» («Платон». М., 1969, стр. 56); она для Платона есть несуществующее, однако не как «абсолютное небытие, контрадикторно противоположное (противное) бытию, а некоторое квазибытие» (76, стр. 147).

В. Ф. Асмус и И. С. Нарский считают, что в «Софисте» и «Парменида» категории рассматриваются в разных отношениях и только потому представляются релятивными, противоречивыми. Одно и то же едино и множественно, утверждает Платон в «Парменида». Но оно, по мнению В. Ф. Асмуса, таково в различных отношениях: бытие едино, поскольку оно рассматривается в отношении к самому себе, к своей тождественной основе; оно множественно, поскольку рассматривается в другом отношении — в отношении к своему иному (34, стр. 101). Аналогично истолковывает содержание этих диалогов И. С. Нарский: «Противоположные определения не могут буквально совпадать ни в природе вещей, т. е. в идеях, ни «в нас», т. е. в строго логическом разумном знании, но они, по Платону, могут совпадать в чувственном мнении. Разум, в отличие от ощущений, четко разграничивает

противоположные определения, а когда в «Парменида» показывает переход одного из них в другое, то четко разграничивает отношения, в которых переход совершается, от отношений, в которых определения остаются тождественными себе» (76, стр. 149—150). О том, что Платон следовал требованиям закона противоречия, пишет в своей статье Л. М. Семашко («Диалектика Платона и ее интерпретация Гегелем». — «Философские науки». 1971, № 4).

Согласно В. Ф. Асмусу и И. С. Нарскому, Платон допускает противоречие лишь во мнении как несовершенном знании. Значение противоречия у Платона, пишет В. Ф. Асмус, чисто эвристическое. «При известных условиях анализ противоречий, возникших в мысли, может стать, по Платону, условием познания истины, свободной от противоречий» (34, стр. 106). «Противоречие не столько раскрывает у Платона *содержание* усматриваемой истины, сколько побуждает мысль отвратиться от *мнимого* знания и обратиться к истинному знанию» (там же, стр. 109—110)

Особую позицию в трактовке философии и диалектики Платона занимает А. Ф. Лосев. Он считает, что если идеальные сущности являются причинами материальных вещей и их изменения, то и сами они у Платона «уже не оказывались в некоторых случаях неподвижными, как это видно в диалогах «Парменид» и «Софист»» (22, т. 1, стр. 55—56). Платон, «формально противопоставивший свой идеальный мир чувственному, фактически не мог остаться при таком дуализме раз и навсегда. Материя оказалась у него в конечном счете прекрасным, идеально организованным чувственным космосом, а идеальный мир оказался наполненным вещами, людьми, природными и общественными явлениями...» (там же, стр. 56).

В отличие от В. Ф. Асмуса и И. С. Нарского А. Ф. Лосев подчеркивает онтологические основы диалектического исследования противоположностей у Платона, отмечая как главное в его диалектике «учение о единстве и борьбе противоположностей» (67, т. 2, стр. 234). Диалектика Платона, по А. Ф. Лосеву, является «методом разделения единого на многое» с последующим сведением многого к единому и «структурным представлением целого как едино-раздельной множественности» (там же).

Интерес советских исследователей *учения Аристотеля* привлекает прежде всего диалектика категорий, рассмат-

риваемых Стагиритом одновременно как категории и бытия и мышления, следовательно, та часть диалектики Аристотеля, в которой теснейшим образом переплетены онтологический и логический аспекты. При этом они подчеркивают общую диалектическую устремленность философии Аристотеля и его колебания между диалектикой и метафизикой и критикуют тех буржуазных ученых, которые не видят или отрицают диалектическую тенденцию у Аристотеля (53, стр. 217, 237; *Г. Ф. Александров.* Логика Аристотеля. — «Под знаменем марксизма», 1938, № 9).

Советские философы выступают против одностороннего понимания аристотелевских категорий либо как родов бытия, либо как логических понятий. Они стремятся истолковать их с точки зрения марксистского учения о единстве онтологии, гносеологии и логики. Аристотель, указывают они, рассматривал категории бытия в их связи и взаимопереходах, в их противоречивости. Основание этой диалектики положено учением Аристотеля о том, что категории логики и логические формы являются отражением в сознании человека самых общих отношений бытия.

Категории у Аристотеля — это различные стороны бытия и одновременно ступени познания сущности. Сущность — первая категория, она лежит в основе всех других категорий. «Исходный пункт исследования бытия, — пишет В. К. Сережников, излагая учение Аристотеля о сущности, — первая, основная сущность... Все остальные категории вскрывают лишь разностороннюю связь его с миром, показывают его во всех его опосредствованиях. Они выявляют сущность, которая становится все богаче по своему содержанию по мере того, как все больше и больше прилагаются к ней категории в качестве ее возможных определений. Сущность, таким образом, является пред нами в своих многосторонних, разнообразных связях, и мысль человека, постепенно отходя от нее, все больше и больше углубляется в гущу мира, в бесконечную разнообразную сеть ее связей с ним, или чрез бесконечный ряд явлений поднимается к ней, нащупывая противоречия в ней самой. Изучение этих противоречий и есть диалектика в собственном смысле» («Диалектика мира по Аристотелю». — «Под знаменем марксизма», 1936, № 7, стр. 86. Ср. *Г. Ф. Александров.* Аристотель. М., 1940, стр. 77).

В таком же плане истолковывает учение Аристотеля о категориях Г. Ф. Александров, который особенно энергично подчеркивает мысль о том, что в категориях одновременно отражаются свойства бытия и познания: «Аристотель понимал под категориями общие логические определения бытия, научные понятия о высших объективно разделенных родах бытия, высказывания о сущем... Категории обнаруживают различное содержание и связь сторон сущности, являются наиболее высшими отвлечениями, а поэтому и формой суждения об объективном мире» (30, стр. 51). Аристотель высказал диалектические догадки о субординации категорий, предвосхитил таблицу категорий Канта и классификацию суждений Гегеля (31, стр. 161), подметил связь количественных и качественных изменений, возможность их перехода друг в друга (30, стр. 62).

В том же направлении анализируют диалектику Аристотеля П. С. Попов, отождествлявший учение Аристотеля о категориях с его учением о понятии («Логика Аристотеля и логика формальная». — «Известия АН СССР. Серия истории и философии», 1945, т. II, № 5, стр. 314) и В. И. Светлов, подчеркнувший диалектику парных категорий у Аристотеля — категорий материи и формы, возможности и действительности («Об элементах диалектики в «Метафизике» Аристотеля». — «Под знаменем марксизма», 1936, № 5). Проблеме диалектики категорий возможности и действительности советские исследователи уделили особое внимание (см. кроме названной статьи В. И. Светлова также *А. С. Ахманов*. Логическое учение Аристотеля. М., 1960, стр. 150—157).

Как диалектическое трактует учение Аристотеля о категориях Д. В. Джохадзе («Диалектика Аристотеля». М., 1971). «Догадка Аристотеля, — пишет он, — что сущность раскрывается через другие категории, которые выражают отдельные ее стороны, является примером диалектического понимания связи между категориями» (49, стр. 127).

Различные точки зрения высказываются советскими историками философии о диалектике аристотелевской «Топики». В работах Г. Ф. Александрова (30, стр. 177), А. С. Ахманова (35, стр. 89, 92), В. Ф. Асмуса (33, стр. 242—243), А. О. Маковельского (72, стр. 90), В. П. Зубова (55, стр. 57) диалектика «Топики» трактуется как

система вероятных выводов, исходящих из общепринятых мнений и подготавливающих научный метод познания.

Как уже сложившийся метод научного исследования трактуют диалектику «Топики» В. П. Карпов (сопроводительные статьи к сочинениям Аристотеля «Физика». М., 1937, и «О возникновении животных». М., 1940), Д. В. Джохадзе («Некоторые вопросы диалектики, логики и категорологии Аристотеля». — «Проблемы теории познания и логики». Материалы к XIV Международному философскому конгрессу (2—9 сентября 1968 г., Вена). Вып. I, стр. 147—148), Р. К. Луканин и А. Х. Касымжанов («Об исходных моментах проблемы взаимоотношения диалектики и формальной логики». — Сб. «Актуальные проблемы диалектической логики». Алма-Ата, 1971, стр. 158; статья Р. К. Луканина «Диалектика аристотелевской «Топики»». — «Философские науки», 1971, № 6). Д. В. Джохадзе, А. Х. Касымжанов и Р. К. Луканин возражают против истолкования диалектики Аристотеля исключительно как искусства спора: она служит у Стагирита и средством исследования принципов всех наук.

Диалектику Эпикура советские философы рассматривают в плане идей докторской диссертации Маркса. М. А. Дынник пишет о «внесении Эпикуром стихийно-диалектических элементов в атомистическое учение о движении» (20, стр. 34).

Идея самодвижения атома возникла у Эпикура в русле общего развития античной диалектики. Об этом пишет О. Танхилевич («Эпикур и эпикуреизм». М., 1926), отмечая, что учение о самопроизвольном отклонении атома имело аналог в аристотелевской диалектической концепции формы и материи (согласно Аристотелю, материя в отличие от формы является началом всевозможных случайных отклонений в движении и развитии) (93, стр. 42—43); что аристотелевская критика метафизического представления о неделимости атомов сыграла свою роль в формировании взглядов на атом у Эпикура: «Эпикур называет первоначальные тельца «атомами (т. е. неделимыми) не потому, что это самые малые частицы, но они неделимы потому, что лишены чувствительности и исключают пустоту»» (там же, стр. 43).

Центральным в системе Эпикура является положение о самопроизвольном, противоречивом характере движе-

ния атомов, в чем советские исследователи усматривают зародыш диалектических идей: 1) самодвижения, 2) так называемого химизма (*П. Бродовский.* Некоторые проблемы античного материализма. — «Фронт науки и техники», 1935, № 11—12), т. е. способности атомов образовывать «целое» (сложные тела) как нечто отличное от суммы своих частей (самих атомов); 3) перехода количественных изменений в качественные; 4) соотношения рационального и эмпирического познания; 5) связи свободы (случайности) и необходимости.

П. Бродовский отмечает, что идея «произвольных движений», т. е. самодвижения, носила у Эпикура всеобщий характер (38, стр. 44). Учение Эпикура о свободном отклонении атомов, пишет А. С. Шакир-Заде, есть «наивный подход к идее самодвижения материи» («Эпикур». М., 1963, стр. 59). По мнению М. А. Дынника, «в учении Эпикура о спонтанном отклонении в наивной форме была выражена догадка древнего грека о внутреннем источнике движения материи, была сделана первоначальная, стихийнодиалектическая попытка преодолеть фаталистическую тенденцию детерминизма Демокрита» (вступительная статья к собранию текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура «Материалисты древней Греции». М., 1955, стр. 33).

Об атомистическом истолковании Эпикуром различия между «качествами» и «состояниями» вещей писали П. Бродовский (38, стр. 43), Б. Э. Быховский (56, стр. 274—275) и др. Признавая изменчивость состояний вещи результатом незначительных изменений ее атомного состава, Эпикур углубил понимание связи количественных и качественных изменений. Введение Эпикуром понятия веса в качестве существенной характеристики атома превратило его из абстрактного, чисто количественного понятия в физическое (38, стр. 42).

Советские философы обращают внимание на то обстоятельство, что диалектическое решение Эпикуром вопроса о соотношении рационального и эмпирического познания связано у него с трактовкой проблемы целого и части, сущности и явления. Приписывая качества сложных тел взаимодействию атомов («целому»), Эпикур признает их объективными. Он не хочет оставить данный в ощущениях мир лишь субъективной видимостью и хочет по-новому изобразить связь двух миров — мира сущности

и мира явлений. Эпикур, пишет П. Бродовский, «отказывается давать дедукцию всем явлениям без исключения непосредственно из атомов» (38, стр. 51). Эпикур, утверждает А. С. Шакир-Заде, «последовательный материалист-сенсуалист, не пренебрегающий в то же время значением разума в процессе познания» (103, стр. 123).

Советские историки философии отмечают этическую направленность диалектики Эпикура в попытке материалистически обосновать свободу (случайность) и необходимость. Ее отмечают П. Бродовский (38, стр. 45), С. Я. Лурье («Очерки по истории античной науки». М.—Л., 1947, стр. 383—394), М. А. Дынник (20, стр. 33), Б. Э. Быховский, который пишет: «Признание случайности в учении Эпикура об отклонении атома от прямой линии при падении направлено против рока, предопределения... к освобождению людей от чувства обреченности, фатализма, подводит к постановке проблемы необходимости и свободы» (56, стр. 274).

Особое направление исследования истории античной диалектики представляет собой изучение советскими философами *отдельных проблем и категорий античной философии.*

Здесь следует прежде всего отметить анализ древнегреческих концепций *развития.* А. А. Торопков рассмотрел в этом контексте концепции Гераклита и атомистов, усматривая их ограниченность в том, что они трактовали развитие как движение по кругу («Философы античной Греции о развитии материального мира». — «Труды Института истории и философии», т. III. Баку, 1953, стр. 161). Догадку об эволюции животного мира высказал Эмпедокл. Лестница бытия от низших форм к высшим мыслилась Аристотелем в вечных и неизменных категориях. Таким образом, считает А. Торопков, идея развития была высказана древними греками лишь в общей форме и не получила у них научного объяснения (95, стр. 168—170).

М. Г. Макаров анализирует диалектические тенденции в разработке понятия *цели* в учениях пифагорейцев, Эмпедокла, Сократа, Платона и Аристотеля, у которого «телеология... выражает идею становления и самодвижения земных явлений, отвечающую динамическому характеру его философии» («Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по философии», т. X. Тарту, 1966, стр. 75).

Диалектическую трактовку древнегреческими мыслителями понятия *возможности* исследует С. Б. Морочник, который считает, что уже для Демокрита возможность и действительность в космическом масштабе совпадают, поскольку в бесконечном пространстве и бесконечном времени возможны повторения одних и тех же сочетаний атомов (т. е. вещей). Однако «первым мыслителем, давшим философский, глубоко диалектический анализ категорий возможности и действительности», был Аристотель («Из истории проблемы возможности и действительности в античной философии». — «Труды Сталинабадского медицинского института», т. XXXI, 1958, стр. 116). Анализируя аристотелевское деление возможности на активную (быть субъектом действий) и пассивную (быть объектом действий), автор приходит к выводу, что здесь содержится «глубокая диалектическая догадка о том, что человек, изменяющий природу, изменяется и сам» (74, стр. 122).

Диалектику в *соотношении бытия и небытия* у Гераклита, Демокрита, Платона и Аристотеля анализирует И. Н. Бродский. «Идея небытия, — резюмирует он, — претерпела... изменение от абстрактного небытия, пустоты «физиков», через платоновскую идею относительного небытия как небытия чего-то определенного в чем-то не менее определенном к идее небытия как возможного бытия... т. е. как условия всякого изменения и всякого различия» у Аристотеля, который «на другой и более глубокой и в то же время более путаной (в силу элементов идеализма) основе возвращается к исходным диалектическим идеям неверно им понятого Гераклита о том, что каждая вещь есть единство бытия и небытия» («Категория небытия в древнегреческой философии». — «Вестник Ленинградского университета», № 11. Серия экономики, философии и права, вып. 2, 1959, стр. 67).

Проблема формирования понятия *количества* и его видов в связи с общим развитием диалектики в Древней Греции рассматривается А. Касымжановым и А. Нысанбаевым («Проблема количества и античная диалектика».— «Известия АН Каз.ССР». Серия общественная, 1969, № 5). Пифагорейцы, отмечают эти авторы, определили количество в его целочисленных отношениях и исследовали (правда, в мистической форме) диалектику единства и множества. Зенон, включивший в понятие количества непрерывные величины, в своих апориях игнориро-

вал диалектическое единство дискретного и непрерывного в движении, пространстве и времени (59, стр. 25). Столкнувшись при исследовании величин с их бесконечной делимостью, Зенон пришел к выводу, что к бесконечности неприменимы обычные отношения «целого» и «части» (там же, стр. 27). Это, по мнению авторов, побудило Анаксагора к созданию учения о гомеомериях, в которых часть подобна целому. Таким путем он пытался «обойти противоречия, связанные с делением любого отрезка пополам и несоизмеримостью» (там же, стр. 26). В противоположность статической актуальной бесконечности Анаксагора Аристотель выдвинул идею потенциальной бесконечности, в которой отразил «динамическую сторону сложного и противоречивого бесконечного» (там же, стр. 28). В заключение авторы пишут, что греки стремились «сделать саму математику подчиненной частью диалектики» (там же, стр. 33).

Проблему *формальнологических противоречий* у античных мыслителей *в свете объективной диалектики мира* затрагивает П. А. Лежебоков. Диалектика бытия у Гераклита требовала «диалектически противоречивых форм мышления» («Проблема формальнологического закона непротиворечия в античной философии». — «Ученые записки Ивановского государственного педагогического института», т. 36. Логика, этика, эстетика. Ярославль, 1966, стр. 42—43). (В этой связи автор критикует утверждение буржуазного философа Д. Томсона, будто логика Гераклита была отрицанием правил формальной логики.) Апории Зенона, по мнению автора, возникли из противоречия между диалектикой бытия и метафизическими средствами ее отражения. Логика Аристотеля отразила устойчивость в явлениях мира, но он абсолютизировал «тот покой, неподвижность, устойчивость, которые в действительности являются лишь *относительными*. И таким образом он вступает в противоречие с диалектикой» (64, стр. 55). Тем не менее Аристотель диалектически трактовал некоторые категории (например, категории возможности, случайности, необходимости и др.).

И. С. Нарский в ряде своих работ проводит мысль, что одной из причин смешения античными диалектиками формальнологических и диалектических противоречий было то, что они неверно понимали их взаимодействие в тех особых случаях, когда диалектические противоречия

приобретают в познании вид формальнологических (в особенности в так называемых антиномиях — проблемах).

Наконец, в советской историко-философской науке предприняты попытки выработать *общую концепцию развития античной диалектики.*

Наиболее распространена исходящая из соображений Гегеля и замечаний Ленина (см. 3, т. 29, стр. 321) концепция кругообразного и спиралевидного развития античной философии и диалектики.

Эту концепцию настойчиво разрабатывал М. А. Дынник, обобщивший свои идеи по этому поводу в одном из разделов доклада «Теоретико-познавательная структура истории домарксистской диалектики» (в сборнике «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970).

Указывая, что «история диалектики раскрывает теоретико-познавательный смысл и логическую структуру всеобщего хода человеческого познания» (54, стр. 129), М. А. Дынник пишет о трех основных кругах в развитии диалектики: «1. Наивная диалектика живого созерцания непосредственных явлений природы, общества и мышления (первоначальные категории перехода вещей в их собственную противоположность). 2. Диалектические идеи проникновения через явления в сущность в период формирования и господства метафизики в естествознании и философии (категории рефлексии, или взаимосвязи). 3. Формирование диалектического метода познания действительности в ее полноте (категории развития)» (там же, стр. 131). «Основные круги» в свою очередь подразделяются М. А. Дынником каждый на три круга, а эти последние — на три фазы развития. Диалектика «кругов» рассматривается автором как основа периодизации истории диалектики.

Исходя из общих положений о кругообразном развитии диалектики, М. А. Дынник подвергает анализу античный «круг». Он различает: 1) архаическую диалектику милетцев и пифагорейцев, в которой много мифического, но имеются уже представления о текучести и противоречивости материальной субстанции; 2) классический этап (Демокрит — Платон — Гераклит) — формирование из образных представлений дискурсивных понятий бытия как категорий космического логоса; первые догадки о понятии сущности, о понятии вообще и 3) завер-

шающий этап (Аристотель — Эпикур — неоплатоники), когда делаются попытки синтезировать диалектику бытия (логоса) архаического периода с диалектикой спора, субъективной диалектикой мнений (54, стр. 132—139).

Этой концепции М. А. Дынника следует С. Д. Шаш («Проблема исследования раннегреческой диалектики». — Сб. «Философские исследования». Минск, 1970). Исходя из схемы М. А. Дынника: бытие — сущность — понятие, он делит диалектику древних греков на три «круга». В досократовском «круге» познание шло от объекта к субъекту, который сам «остается в тени и если осознается, то только через призму объекта» (104, стр. 61). «В сократо-платоновском круге, — пишет С. Д. Шаш, — познание, наоборот, направлено от субъекта к объекту, поскольку рефлексия мысли является определяющей, и понятия вследствие этого приобретают самостоятельный характер» (там же). В третьем «круге» — аристотелевском — «наблюдается тенденция объединения противоположных точек зрения, развитых в досократовской и сократо-платоновской диалектике...» (там же, стр. 62), а именно бытия и сущности.

Вопрос о *периодизации античной диалектики* продолжает привлекать внимание советских философов. В связи с проблемой общей периодизации истории диалектики и метафизики этот вопрос рассматривают Л. В. Скворцов («Обретает ли метафизика «второе дыхание»?» М., 1966, стр. 171), И. С. Нарский (76, стр. 145, 148, 166), А. Х. Касымжанов («О взаимосвязи теории и истории диалектики в «Философских тетрадях» В. И. Ленина». — «Вопросы философии», 1970, № 8, стр. 112, 114) и другие авторы.

Глава восемнадцатая

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ АНТИЧНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

За последние десятилетия в буржуазной историко-философской литературе внимание к проблемам истории диалектики заметно усилилось. Это, несомненно, связано с идеологической борьбой между сторонниками марксистской материалистической диалектики и ее противниками. В конце XIX — начале XX в. вопросами диалектики, а отчасти и ее исторического развития среди философов-идеалистов занимались главным образом неогегельянцы, а также отдельные узкие специалисты. Диалектический метод не привлекал к себе особого внимания буржуазных философов. Очень показательно в этом смысле отношение к диалектике Гераклита. Большинство буржуазных историков философии признавало центральным положением Гераклита учение о «потоке». Этого взгляда придерживались Брандис, Целлер, Виндельбанд, Ибервег, Дейссен, Патер, Шпенглер, Матинэ, Жанэ и многие другие. Однако гераклитовское учение истолковывалось ими в духе вульгарного эволюционизма.

В современную эпоху положение изменилось. Благодаря успехам марксистской истории философии буржуазные исследователи были вынуждены признать диалектический характер философии Гераклита, его учения о логосе. Эта новая тенденция обнаруживается в 20-е годы в работах М. Лозакко, П. Биза, В. Капелле и др. (139; 116; 119).

В настоящее время многочисленные исследования по истории диалектики изданы неотомистами, экзистенциалистами, неопозитивистами, крочеанцами и другими представителями современного идеализма, каждый из которых на свой лад извращает подлинную историю диалектических учений.

В качестве примера приведем рассуждение одного из последователей философии Б. Кроче — Р. Франкини. В своей книге «Происхождение диалектики» он стремится ввести всю историю диалектического мышления в русло идеализма: он абсолютизирует идеалистический вариант античной диалектики, превращая его в главное диалекти-

ческое направление. Не решаясь полностью замолчать реалистическую диалектику Гераклита, Франкини принижает ее значение; на первый план он выдвигает в качестве диалектиков пифагорейцев, Сократа и Платона.

Наиболее характерной чертой платоновской диалектики, по мнению Франкини, является «принцип среднего термина» как основа опосредствования и объединения противоположностей. Нетрудно убедиться в том, что подобное истолкование диалектики Платона опирается на крочеанское понимание философского метода как «диалектики различия», а не диалектики противоречия. Именно то, что́ составляет ахиллесову пяту платоновской идеалистической диалектики — отказ от принципа борьбы противоположностей, Франкини считает громадной заслугой Платона, которого он называет первым истинным диалектиком в истории философии. Неумеренные похвалы Платону и преуменьшение роли Гераклита как диалектика — одно из свидетельств извращенной трактовки философом-крочеанцем подлинной истории диалектического мышления.

В еще большей мере это обнаруживается в разделе книги, посвященном Аристотелю. Франкини безосновательно приписывает марксистам утверждение, будто история диалектики начинается с Гегеля, а Аристотель не имел к ней никакого отношения. Заслугу «открытия» диалектики Аристотеля он приписывает Кроче и приводит его высказывание, что Аристотель так же относится к предшествующей истории античной мысли, как Гегель — к предшествовавшей ему новой философии. Крочеанец Франкини, очевидно, не знает, что Кроче лишь переиначивает слова Маркса, остроумно и метко назвавшего Аристотеля «Гегелем древнего мира».

В отличие от некоторых экзистенциалистов, исключавших Аристотеля из истории диалектики, Франкини называет Аристотеля выдающимся диалектиком древнего мира. Однако характеристика его диалектики, данная Франкини, искажает подлинные черты философии Стагирита. Согласно Франкини, для Аристотеля характерны 1) концепция материи; 2) теория возможности в онтологии и 3) учение о противоречии (контрадикторности) в логике. Все рассматриваемые в этих учениях проблемы решаются Аристотелем, по словам Франкини, при помощи «первого элемента всякой истинной противоположности,

т. е. опосредствования» (124, p. 74). Таким образом, крочеанская концепция истории диалектики подменяет проблему *противоречия*, поставленную античными мыслителями, проблемой *опосредствования*, выдаваемой ею за фундаментальную категорию античной диалектики.

Ниже будет приведено много примеров, свидетельствующих об искажении античной диалектики представителями тех или иных направлений современной буржуазной философской мысли. При этом следует иметь в виду, что далеко не все неправильные толкования античной диалектики непременно связаны с каким-либо вполне определенным направлением современной буржуазной философии: есть немало профессиональных историков философской мысли, которые не относят себя (и действительно не относятся) к определенному течению, однако довольно настойчиво извращают в идеалистическом и метафизическом духе излагаемые и обсуждаемые ими диалектические учения древности.

Однако основное внимание в этой главе обращено на толкования античной диалектики, которые по своему методу и по теоретическим посылкам прямо связаны с главными направлениями современной буржуазной философии.

а) ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Философы-экзистенциалисты уделяют значительное внимание изучению античной мысли с целью подкрепить историко-философскими аргументами свою собственную точку зрения. Объемистые историко-философские исследования написаны крупными теоретиками экзистенциализма — К. Ясперсом и Н. Аббаньяно. К истолкованию идейного наследия античности часто обращались М. Хайдеггер и другие представители экзистенциализма.

Критика экзистенциалистского истолкования античной диалектики, имеющая важное значение в борьбе против искажения истории античной философии, — одна из актуальных задач, стоящих перед марксистской историко-философской наукой.

Начнем с разбора концепции одного из столпов экзистенциализма Хайдеггера. Он считает, что вся предшествующая история философии есть история «метафизики». В этот термин он вкладывает свой собственный смысл. Согласно Хайдеггеру, метафизика — это система взглядов,

опирающаяся на рационалистическое осмысление мира, на науку. Научное же мировоззрение является антиподом «истинно»-философского мировоззрения как иррациональной интуиции, имеющей целью постичь «подлинное бытие». Попытка опираться на разум, т. е. рационализм, составляет, по мысли Хайдеггера, коренной порок античной диалектики.

Отсюда враждебное отношение немецкого экзистенциалиста к античной диалектике, которая, с его точки зрения, как и рационализм вообще, скрывает от нас первоначальный универсальный горизонт бытия и потому должна быть «разрушена», прежде чем станет возможной «подлинная» философия (132, S. 19).

Отношение Ясперса к наследию античной мысли определяется провозглашенным им принципом, согласно которому обозревать историю со стороны невозможно, поскольку «мы находимся в ней»; каждый исследователь осуществляет ее, исходя из собственных предпосылок и целей, и потому любое историко-философское исследование есть не что иное, как реализация его потребности увидеть в прошлом самого себя (136, S. 8). Стремление Ясперса «проникнуть» в историю философии с таких позиций сводится, естественно, к попыткам сблизить античную мысль с экзистенциализмом. В данном случае Ясперс идет по пути, намеченному его идейно-теоретическими предшественниками — С. Кьеркегором (137) и Ф. Ницше. Однако было бы неверно отождествлять отношение к античной философии Ясперса с отношением к ней Кьеркегора и Ницше и не замечать некоторых различий в подходе к проблемам античной мысли среди самих экзистенциалистов.

Субъективистская точка зрения экзистенциалистов ведет к произволу в периодизации истории философии вообще и классификации истории античной диалектики в частности. Итальянский экзистенциалист Аббаньяно выделяет три формы диалектики, которые он считает характерными для античности: во-первых, диалектику как метод разделения. Создателем этой формы диалектики он называет Платона. Во-вторых, диалектику как логику возможного. Эта форма диалектики, по мысли Аббаньяно, была свойственна Аристотелю. Наконец, диалектику стоиков он считает просто тождественной логике (114, p. 7). Как видим, за рамками этой классификации остаются

такие представители античной диалектики, как Гераклит, философы Милетской школы и многие другие.

В книге «Великие философы» Ясперс посвящает ряд критических очерков Анаксимандру, Гераклиту, Пармениду, Сократу, Платону и Плотину, в которых он дает характеристику также и их диалектики. Учения Анаксимандра, Гераклита, Парменида, а также Плотина он рассматривает в разделе, озаглавленном «Метафизики, исходящие в своем мышлении из истоков»; учение Сократа — в разделе «Люди, учениям которых следуют многие» (наряду с Буддой, Конфуцием, Иисусом); учение Платона (наряду с Августином и Кантом) — в разделе «Основатели школ философствования».

Эта классификация уже в известной мере раскрывает отношение Ясперса к названным мыслителям. Объединяя, например, Анаксимандра, Гераклита, Парменида и Плотина под указанной рубрикой, Ясперс, как мы увидим в дальнейшем, стремится представить в качестве общих черт их философских учений не диалектику, а умозрительность и теологизм.

«Содержание мышления» Анаксимандра, по Ясперсу, в настоящее время уже не является «необходимым элементом философствования», тем не менее оно поражает нас «своим первоначальным великолепием» (136, S. 629). Философия Анаксимандра знаменовала собой «пробуждение западноевропейского разума» (136, S. 629). Анаксимандру уже свойственно умозрительное мышление (136, S. 627), он первый совершил прыжок от «чувственной наглядности» к «метафизическому мышлению в понятиях» (136, S. 625). Таким образом, интерес Ясперса к Анаксимандру вызван тем, что он считает его одним из основателей умозрительного мышления, философом-рационалистом, давшим миру первую «метафизическую абстракцию», первую категорию философского мышления — категорию «апейрон» *. Однако, подчеркивая, с одной стороны рационализм Анаксимандра, Ясперс, с другой стороны, стремится «теологизировать» его материалистическую натурфилософию. Он пишет, что «апейрон» как «основу всего сущего» Анаксимандр считал «божествен-

* В этом смысле отношение Ясперса к Анаксимандру отличается от отношения к нему Хайдеггера, который стремится свести мышление Анаксимандра к антиинтеллектуальной интуиции.

ным, а не материально-вещественным первоначалом (136, S. 625, 629, 630). Заслугу Анаксимандра как философа Ясперс видит в том, что он постиг эту «божественную» первооснову «новым путем», «с помощью мышления», а «не воспринял как данную в унаследованных религиозных представлениях» (136, S. 629, 625).

Как основоположник религиозного экзистенциализма (протестантского толка), Ясперс, следовательно, не может не абсолютизировать пережитки мифологизма, еще свойственные рационалистическому мышлению Анаксимандра. Попытка Ясперса «теологизировать» философию Анаксимандра вместе с тем представляет собой форму отрицания ее диалектико-материалистического содержания.

Чем выше уровень рационального осмысления мира, тем в меньшей степени он, по мысли Хайдеггера, соответствует подлинной сущности человека. Поэтому более высокие ступени развития античной мысли Хайдеггер склонен противопоставлять как менее ценные более низким, «наивным» ступеням, как более ценным: например, сократическую философию — досократовской, Платона и Аристотеля — Милетской школе и т. д. Согласно Хайдеггеру, «Гераклит и Парменид еще не были «философами». Почему? Потому, что они были более великими мыслителями» (98, стр. 10). Хайдеггер отказывается рассматривать логос Гераклита как универсальный закон объективной реальности, предполагающий единство и борьбу противоположностей, и как диалектическое основание рационального познания. Для Хайдеггера главным в учении Гераклита о логосе является не этот, рациональный, аспект, а иной, эмоциональный, а именно созвучие, душевная гармония, любовь к мудрости, чувство единства всего сущего и т. д.

Аббаньяно отмечает, что исходный пункт учения Гераклита составляет «констатация непрерывного становления вещей» (113, p. 18). Однако он не вскрывает глубокого диалектического содержания категории становления у Гераклита, предполагающей раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и снятие их в последующем синтезе, гармонию, достигаемую путем борьбы, и т. д. Аббаньяно извращает диалектику Гераклита, сводя ее в лучшем случае к учению о таком единстве, в котором всего лишь «возможно» найти противоположности. По его мнению, «гармония не есть для Гераклита

синтез противоположностей» (113, p. 20). Такая трактовка затушевывает суть диалектики Гераклита. При этом Аббаньяно принижает диалектику всей Ионийской школы, которая, как он признает, «имеет в лице Гераклита свое последнее и самое высокое утверждение» (113, p. 21).

Согласно Ясперсу, на последующее развитие всей философии чрезвычайно большое влияние оказали две стороны учения Гераклита — его диалектика и его мысли о логосе. С Гераклита и Парменида, пишет Ясперс, и начинается «вся диалектика в Западной Европе» (136, S. 639). Однако, признавая наличие «диалектики логоса» у Гераклита, Ясперс на первый план в его философии выдвигает учение о боге. При этом он стремится имеющуюся у Гераклита пантеистическую тенденцию истолковать в духе теологии. Для Гераклита, пишет Ясперс, как и для большинства досократиков, боги являются «сущностью внутри мира». Гераклит «говорит о боге как о логосе, космосе, огне». Вместе с тем у Гераклита появляются зачатки другого, «более высокого», «существенного» понимания бога, т. е. понимания бога как «трансценденции», как чего-то «иного, неслыханного» (136, S. 634).

Теологизация философии Гераклита Ясперсом проявляется и в его сравнительном анализе учений Гераклита и Парменида. По Ясперсу, Парменид придавал человеческому мышлению абсолютный характер, а для Гераклита человеческое мышление было лишь отражением «божественного логоса» (136, S. 644). Ясперс, следовательно, возвышает Парменида над Гераклитом за его якобы более «законченный» рационализм.

Это не значит, что, с точки зрения Ясперса, учение Парменида не имеет никакого отношения к «божественному». Ясперс пытается теологизировать и учение Парменида. Так, он пишет, что «признаки бытия» в философии Парменида впоследствии стали категориями, выражающими свойства бога. Поэтому можно сказать, что именно от Парменида берут свое начало попытки мыслить «внеобразного бога», бога как «трансценденцию» в пределах чистого мышления (136, S. 649—650).

Теологизируя Гераклита, Ясперс тем самым превращает его в идеалиста, намечая вехи для сближения его с Парменидом. В очерке о Парменида Ясперс целый раздел посвящает выявлению сходства между ним и Герак-

литом. Прежде всего он отмечает, что оба философа имеют огромное значение для современности: «Только начиная с Гераклита и Парменида мы имеем тексты, с помощью которых мы еще сегодня можем непосредственно философствовать». В них «имеются положения, настолько современные и вечные, насколько является таковой лишь философия» (136, S. 654). Общность Гераклита и Парменида Ясперс усматривает в том, что оба они философствуют «в новом завоеванном пространстве чистого мышления» (136, S. 652), что «оба обосновывают свою истину не через голос бога, а через убедительную силу мысли» (136, S. 653) и что мышление стало для них «абсолютной истиной» (136, S. 651). Существенное сходство философских учений Гераклита и Парменида Ясперс, таким образом, видит в обосновании ими рационализма.

В своем стремлении показать близость этих философов Ясперс игнорирует то обстоятельство, что уже в древности их считали противниками, ибо один учил о постоянном течении, изменении, становлении вещей, а другой — о застывшем и неподвижном бытии. По Ясперсу же, и Гераклит и Парменид одинаково признавали как «неподвижность», так и «становление». «Точки соприкосновения» их учений Ясперс находит в том, что один «видит смысл в тождестве, через которое уничтожается противоречие», а другой — «в противоречии, которое снимается через единство противоположностей» (136, S. 652). Согласно Ясперсу, Гераклит уделяет большее внимание «противоречиям, борьбе», а Парменид — «покою (не отрицая противоречия)» (136, S. 652). Противоположность же между этими философами возникла бы лишь в том случае, если бы тот или иной принцип приобрел у них качество абсолютности, чего, по мысли Ясперса, как раз и не наблюдается в их учении (136, S. 652).

Истолкование Ясперсом учений Анаксимандра, Гераклита и Парменида идет в русле теологической их интерпретации, характерной для буржуазной историко-философской науки конца XIX — начала XX в. и для ряда современных буржуазных историков философии (118; 135). Что касается гераклитовской диалектики, то, сближая Гераклита с Парменидом, Ясперс отодвигает ее на второй план, тем самым отрицая историческое значение Гераклита как выдающегося диалектика-материалиста Древней Греции.

По утверждению Аббаньяно, суть учения Парменида состоит в том, что оно сводит гераклитовское становление к простой кажимости (113, p. 28). Умалчивая об элементах диалектики у Парменида или не замечая их (аргументация в пользу существования единого бытия и несуществования множественности вещей), Аббаньяно пытается представить основателя элейской философии одним из первых логиков экзистенциалистского толка. Сказанное Аббаньяно об особенностях рационализма Парменида можно свести к следующему. Наряду с учением о неподвижном бытии оригинальность учения Парменида состоит и во вскрытии противоположности «между истиной и мнением» (113, p. 31), в стремлении опираться в философских выводах только на разум, подвергая сомнению непосредственные данные чувств. «Но если под логикой, — развивает свою мысль Аббаньяно, — понимается дисциплина, независимая от мнения и основанная на принципе автономии, то Парменид действительно является основателем логики» (113, p. 33). Поскольку такая логика привела Парменида к утверждению самодовлеющего значения принципа *бытия,* его можно считать предтечей экзистенциализма. «Таким образом, — подытоживает свои рассуждения Аббаньяно, — личность Парменида впервые в истории философии соединяет воедино строгую логику исследования с ее экзистенциальным значением» (113, p. 34). Как видим, о парменидовской диалектике понятий у Аббаньяно не сказано ни слова.

Вообще, поскольку Аббаньяно большей частью игнорирует диалектику античных мыслителей, постольку он дает извращенную трактовку их философии и неправильную оценку ее роли в развитии мысли. Так, казалось бы, что при изложении античной философии трудно обойти негативную диалектику Зенона, тем более что Аббаньяно сам отмечает слова Аристотеля, назвавшего Зенона «зачинателем диалектики» (113, p. 34). Однако и в данном случае Аббаньяно уклоняется от исследования вопроса о методологическом значении апорий Зенона, изображая его аргументацию всего лишь как плоский протест против концепции множественности вещей.

В отношении Аббаньяно к другим школам античной философии в равной мере проявляется и непризнание им диалектики этих школ, и стремление сблизить их с экзистенциализмом. Софисты привлекают его внимание глав-

ным образом тем, что они впервые перешли от космологической проблематики к «антропологическому исследованию» (113, p. 47), якобы предвосхитив тем самым некоторые экзистенциалистские мотивы. В той же манере подделывания античных учений под экзистенциализм рассматривается и Сократ (113, p. 56).

В интерпретации Ясперсом учения Сократа также явно чувствуется стремление «экзистенциализировать» его учение, сделать его чуть ли не одним из главных предшественников экзистенциализма. Так, останавливаясь на характеристике сократовского «диалектического» искусства и отмечая, что сократовские диалоги имели целью «обнаруживать трудности в том, что кажется само собой разумеющимся», «приводить в замешательство», «побуждать к мышлению», Ясперс подчеркивает, что Сократ всегда обращался не к обществу вообще, не к народному собранию, а к отдельному индивиду (136, S. 107). Сократ, согласно Ясперсу, учил, что «неистинность» любой общественно-политической ситуации устраняется не посредством «политических акций», а «воспитанием» отдельного индивида (136, S. 107). «Именно путем познания, которое есть в то же время внутреннее действие, и знания, которое есть в то же время добродетель», осуществляется в учении Сократа «пробуждение к действительности еще скрытой субстанции человека» (136, S. 107).

Процесс познания у Сократа, по Ясперсу, всецело подчинен проблеме становления «подлинного» человека, т. е. ограничен рамками познания индивидом самого себя. Так Ясперс подлаживает сократовское положение о связи знания и добродетели под один из основных принципов экзистенциалистской иррационалистической гносеологии — об истинности лишь «конкретного», т. е. однократного и неповторимого, знания.

Экзистенциалистский дух истолкования Ясперсом учения Сократа проявляется, таким образом, в том, что оно представлено им в виде учения, в котором речь идет о человеке как отдельном индивиде, о «внутренней революции» как необходимом условии внешних социальных изменений, о «подлинной свободе», достигаемой путем сугубо индивидуального, «экзистенциального» знания, соотносящегося лишь с богом.

В связи с этим нам представляется не случайным то обстоятельство, что Ясперс высоко оценивает «экзистен-

циалистскую» интерпретацию Сократа, данную С. Кьеркегором в его магистерской диссертации «О понятии иронии, с постоянной ссылкой на Сократа». «Только Кьеркегор, — пишет Ясперс, — нашел проникающий в истоки (ursprünglichen) подход к Сократу и дал в современном мире самое глубокое до сих пор толкование Сократа, его иронии и майевтики» (136, S. 122—123).

В своей работе Кьеркегор, тенденциозно интерпретируя свидетельства Аристофана, Ксенофонта и Платона о Сократе, пришел к выводу, что основной принцип философской позиции Сократа — это принцип иронически-отрицательного отношения к миру. Суть диалектики Сократа Кьеркегор видел в иронии как «абсолютной негативности», как абсолютном отрицании всего действительного. Истолкованная таким образом диалектика Сократа была положена Кьеркегором в основу «отрицательной», или «трагической», диалектики, которая обосновывается им как антитеза гегелевской «положительной» диалектики.

Платону Ясперс посвятил наиболее обширный очерк. Он довольно подробно рассматривает его идеалистическое учение, специально уделяя внимание его диалектике. Для Платона, пишет Ясперс, «философское мышление» — это диалектика; «диалектика и философия означают для него одно и то же» (136, S. 278). Платоновская диалектика «в нерасчлененном виде» содержит то, что «впоследствии развилось в три направления мышления: логику (вплоть до математической логики и логистики), теорию познания и онтологию» (136, S. 287). Отмечая, что диалектика Платона не ограничивается сферой теории познания, а охватывает также его онтологию — учение о бытии как об «идее», Ясперс преувеличивает теоретическое значение идеалистической диалектики Платона для последующего развития философского мышления.

Ясперс полагает, что в платоновской философии содержатся элементы «экзистенциальной диалектики». Философия Платона «не может быть сообщена» ни письменно, ни устно, а «становится действительной лишь мгновенно в виде искры озарения между двумя (людьми)» (136, S. 289). Поэтому при передаче мыслей Платона испытывают «непреодолимую трудность» (136, S. 289). Ясперс намекает здесь на то, что «реальность» платонов-

ского мышления якобы «экзистенциального» происхождения и потому-де не поддается понятийному выражению.

Попытка сблизить Платона с экзистенциалистской философией проглядывается и в стремлении Ясперса усмотреть в диалектике Платона категорию так называемой любящей коммуникации. Диалог Платона как беседу между двумя людьми, в ходе которой раскрывается истина, Ясперс рассматривает как пример «экзистенциальной коммуникации» между «я» и «ты», которая, как «подлинное» отношение между людьми, характеризуется понятием «любящей борьбы», или «борющейся любви». Поворот от космологической натурфилософии к «антропологии», определившийся в философии Сократа и Платона, послужил Ясперсу, так же как и Аббаньяно, основанием для ее экзистенциалистской интерпретации.

Рассматривая философию Платона, Аббаньяно сводит его диалектику в основном к той форме отчетливого и ясного разделения и соединения понятий, в какой она определена в диалоге Платона «Федр» (265d—266a).

Аббаньяно не выясняет качественного своеобразия диалектики в таких диалогах Платона, как «Софист» и «Парменид», последний из которых Гегель назвал «шедевром платоновской диалектики» (42, т. X, стр. 171). В «Парменидe» Платон, выясняя взаимосвязь категорий бытия и небытия, единого и многого, возвышается до понимания возможности тождества противоположностей. Для Аббаньяно же диалектика диалога «Парменид» не более как «наука, которая исследует формы бытия, чтобы видеть, какие из них тождественны, а какие различны, какие связаны друг с другом, а какие нет» (113, p. 101).

Сведéние Аббаньяно всего богатого содержания диалектики Платона к методу разделения и соединения понятий неизбежно приводит его к оценке, искажающей диалектику Платона в целом, притом искажающей здесь даже не в собственно экзистенциалистском направлении. «Следовательно, — утверждает Аббаньяно, — платоновская диалектика не дедуктивный, или онтологический, метод, а метод индуктивный и синтетический, похожий больше на способ эмпирического исследования». Цель диалектического деления, по мнению Аббаньяно, состоит у Платона не в дедукции, а в использовании характеристик объекта ради выяснения его возможностей. На

этом основании Аббаньяно в дальнейших своих изысканиях подводит философию Платона к одной из важнейших категорий экзистенциалистской философии — категории экзистенциальной возможности.

Для Аббаньяно уже сама диалогическая форма учения Платона представляется важной в том смысле, что она «единственное средство выражать и сообщать другим жизнь философского исследования» (113, p. 77). Даже диалектика соединения и разделения понятий в конце концов приобретает в глазах Аббаньяно особое скрытое значение, поскольку она может-де служить не только для исследования бытия в себе, но и проявлением «любовного единства души в процессе изучения и преподавания» (ibid., p. 89).

Здесь вновь проявляется характерный для экзистенциализма акцент на эмоциональном аспекте философствования вопреки действительному историческому процессу развития диалектики как метода строгого познания объективной истины, постепенно освобождавшегося от антропоморфного, субъективного, эмоционального.

Внутреннее содержание платоновских диалогов Аббаньяно усматривает в «интерпретации философской личности Сократа» (113, p. 78), в сведéнии философствования к экзистенциалистской проблеме личности, ищущей реализации подлинной сущности самого себя путем воссоединения с бытием и благом (ibid., p. 124).

Что касается диалектики Аристотеля, то Аббаньяно сводит ее к логике возможности. «Для Аристотеля, — пишет он, — диалектика является просто рациональным, а не доказательным способом; диалектическое есть силлогизм, который исходит из возможных посылок, т. е. из допустимых посылок вообще» (114, p. 10).

Аристотель, пытаясь преодолеть ограниченность индуктивного метода, действительно разработал учение о вероятностном знании. Однако в таких своих произведениях, как «Метафизика», «Категории» и др., Аристотель разрабатывает совершенно иные аспекты диалектики — субъективной и объективной. При этом он исходит из самой объективной реальности, выводя логические формы из самого бытия. Как подчеркивает Ленин, «у Аристотеля *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что везде *видна* объективная» (3, т. 29, стр. 326). Но именно эту-то объектив-

ную логику у Аристотеля Аббаньяно как раз и игнорирует!

Другой вариант экзистенциалистского искажения истории диалектики представляет концепция Октавиана Вюйя. Он искажает подлинный смысл логоса Гераклита, модернизирует учение эфесского диалектика в духе «логики существования», превращая его в иррационалиста.

Противопоставляя логике Аристотеля «экзистенциалистское» учение Гераклита о логосе, Вюйя выступает против рационалистической аристотелевской традиции, господствовавшей, по его утверждению, в западноевропейской философии вплоть до Гегеля. «Судьба логики и, следовательно, традиционной философии, — пишет Вюйя, — долгое время определялась отношением, установленным Аристотелем между логикой и метафизикой. Аристотель обвинял Гераклита в том, что тот не знал логики и потерпел поэтому неудачу в деле подлинного философского аргументирования. Эта позиция Аристотеля на долгое время определила судьбу философии и благодаря этому надолго задержала развитие философской мысли» (149, p. 528).

Сформулированный Аристотелем логический закон недопустимости противоречия Вюйя метафизически противопоставляет логосу Гераклита и превращает Стагирита в формального логика, чуждого диалектики и враждебного ей. В то же время диалектику Гераклита Вюйя пытается истолковать как один из древних истоков экзистенциализма. «Логический принцип, названный в логике Аристотеля принципом «исключенного третьего», — пишет Вюйя, — оказывается принципом «включенного третьего» в *логосе* Гераклита. *Логос,* о котором говорит Гераклит, свойствен именно экзистенциалистской мысли и должен служить основой для философии существования, которая развивается благодаря усилию этой мысли. Ибо единство противоположностей, являющееся завершающим синтезом этой мысли, возможно только в субъекте, высказывающем суждение об этом единстве» (149, p. 540).

Объявляя одним из самых древних высказываний о логосе в духе экзистенциализма фрагмент № 1 Гераклита: «Все происходит по этому логосу», Вюйя старается доказать, что истинный смысл диалектики Гераклита и других досократиков был раскрыт только экзистенциали-

стами. При этом он игнорирует марксистскую историко-философскую науку, которая исследовала действительную закономерность развития диалектической мысли и установила историческую роль Гераклита и Аристотеля как выдающихся представителей античной диалектики.

Таковы основные черты экзистенциалистской интерпретации античных диалектических учений, для которой наиболее характерны враждебность к объективной диалектике и субъективизм, доходящий до произвола в обращении с историческим материалом и до подгонки античных концепций к теориям экзистенциалистского толка.

б) НЕОПОЗИТИВИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Отношение современных позитивистов к античной диалектике определяется их общей историко-философской концепцией, отличительную черту которой составляет абсолютизированный релятивизм. Будучи по существу вариантом агностицизма, неопозитивизм отрицает возможность научного решения традиционных философских проблем, основного вопроса философии, проблемы познаваемости объективного мира и т. д.

Известна точка зрения Б. Рассела на философию как на ничейную землю между теологией и наукой, подвергающуюся атакам с обеих сторон. Хотя ответы теологов, по его мнению, уже не кажутся убедительными, тем не менее он полагает, что «почти все вопросы, которые... интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на них не может ответить» (84, стр. 7).

Объявляя традиционные вопросы философии псевдовопросами, а попытку их решения в истории философии — «метафизикой» (см. 92, стр. 256), т. е. псевдонаукой, неопозитивисты рассматривают историю философии как историю «метафизики» по преимуществу, т. е. как историю постановки и безуспешных попыток решения ряда «бессмысленных» проблем. Естественно, что с этой точки зрения диалектическая трактовка основных философских проблем, данная античными мыслителями, также попадает в разряд «бессмысленных».

До недавнего времени неопозитивисты уделяли сравнительно мало внимания проблемам античной диалектики. Среди историко-философских произведений, опубликованных после второй мировой войны, книга Рассела

«История западной философии» долгое время оставалась почти единственным крупным трудом, принадлежащим перу неопозитивиста. В этой работе, где наиболее полно выражен указанный подход к истории диалектики, Рассел не обходит молчанием проблем истории античной диалектики, хотя они явно не находятся в центре его внимания.

При изучении истории диалектики неопозитивисты прежде всего ищут идейного оправдания своей собственной теоретической позиции. В философских учениях прошлого они ищут зачатки той «научной философии», которую они, по их мнению, представляют. В частности, в учении древних о диалектике понятий они, как мы увидим ниже, пытаются обнаружить постановку некоторых вопросов, разработка которых будто бы привела в конечном счете к развиваемым ими методам логического анализа языка. При этом их отношение к диалектике никак нельзя назвать доброжелательным.

Прогрессивный факт отделения естественных наук от философии, размежевания предметов конкретных научных дисциплин и философии неопозитивисты пытаются представить как результат применения метода логического анализа языка, будто бы обеспечивающего «прояснение» положений философии и науки. Это же, по мнению «аналитиков», позволяет отличить в исторически существовавших диалектических учениях три элемента: 1) «метафизику» — попытки, хотя и тщетные, решения проблем философии с помощью диалектического метода; 2) элементы естествознания, постепенно выделяющиеся из натурфилософской диалектики в самостоятельные научные дисциплины; 3) научные методы «анализа», т. е. диалектику понятий, интерпретируемую с неопозитивистской точки зрения. Рассмотрим в отдельности каждый из этих трех пунктов.

Где источник того, что человечество тратило столько труда на решение с помощью диалектики проблем, оказавшихся, по мнению неопозитивистов, совершенно бессмысленными? Каков он, этот источник, столь долго и упорно порождавший так называемую метафизику? Рассел ищет ответ на эти вопросы в сфере психологии, формулируя их с позиции индивида, стоящего «перед ужасом космического одиночества» (84, стр. 8). Так как наука не способна-де решить традиционные проблемы фило-

софии, то необходимо прийти человеку на помощь, удовлетворив его потребность в самоутешении. Неспроста «аналитики» называют диалектику полупоэзией, лишенной научного значения, но близкой сердцу человека. Диалектическое учение Гераклита о непрестанном изменении Рассел сравнивает с творением поэта, который сетует на неумолимость времени, уносящего дорогой ему предмет любви. Аналогичным Рассел считает и мотив появления учения Анаксимандра о господстве в мире космической справедливости, умеряющей борьбу противоположностей и вселяющей в человека надежду.

Потребность человека в самоутешении диалектика, по мнению неопозитивистов, удовлетворяла тем, что пыталась найти в потоке изменений нечто им противоположное и устойчивое — субстанциальное, вечное, неизменное; в этих попытках они видят нечто противоречивое, недопустимое с точки зрения подлинной науки, поскольку-де покой и изменение совершенно исключают друг друга.

«Доктрина вечного потока, — утверждает Рассел, — которую проповедовал Гераклит, мучительна, но наука... не может ее опровергнуть. Одной из главных целей философов было оживить надежды, которые наука, по-видимому, убила. Соответственно этому с большим упорством философы искали что-либо, не подчиняющееся империи Времени» (84, стр. 66). Эти поиски начинает Парменид. Даже Гераклит при всей своей приверженности концепции изменения допускает нечто вечное, а именно постоянство процесса, никогда не умирающий вечный огонь. Это допущение Рассел связывает не с научной, а с указанной выше эмоциональной тенденцией.

С точкой зрения Рассела перекликаются рассуждения К. Поппера, который считает, что учение Ионийской школы — это взгляд на мир как на своего рода дом, дающий всем тварям прибежище, защиту, безопасность и устойчивость (141, p. 156, 159).

Неопозитивисты не возражают против тех элементов естественнонаучной диалектики прошлого, которые составляют признанный вклад в науку, но отказывают им в собственно диалектическом статусе. Так, Рассел положительно оценивал процесс освобождения космогонических теорий от теологических наслоений, имевший место в развитии античной мысли. Однако характерно, что Поп-

пер не видит связи между диалектическим методом рассмотрения вещей и учением об универсальном изменении. Более того, он находит их несовместимыми. Хотя Гераклит и считает, что в мире нет ничего более реального, чем изменение, однако, утверждает Поппер, учение Гераклита о тождестве противоположностей «угрожает его учению о реальности изменения». «Ибо изменение есть переход от одной противоположности к другой. Так что, если на деле противоположности тождественны, хотя и кажутся различными, то само изменение может быть лишь видимостью» (141, p. 161). Сами неопозитивисты придерживаются релятивистской трактовки изменения как потока событий, в котором отсутствует что-либо устойчивое. При истолковании учения Гераклита Поппер подменил его диалектику абсолютизированным релятивизмом.

Б. Рассел и В. Негри (140) высказывают свой восторг по поводу предвосхищения античной философией, особенно Демокритом, идей происхождения жизни, эволюции животных видов и происхождения человека — более чем за 2000 лет до Дарвина. Но эти похвалы они относят отнюдь не к диалектике античного атомизма, а только к его «научной догадке».

Досократики, по мнению неопозитивистов, представляют лучшее, что было достигнуто в античных учениях о развитии, а атомизм Демокрита — его вершину. После Демокрита «впервые появляются некоторые признаки упадка». Даже в самой лучшей философии после Демокрита плохо то, что в ней делается чрезмерный упор на человека в ущерб стремлению к познанию Вселенной (84, стр. 92). Сократ и Платон переносят центр тяжести исследования с природы на проблемы этики и эстетики; начиная с Аристотеля, причинное объяснение природы надолго уступает место телеологическому, вместо познания мира больше стали интересоваться способами познания. Таковы, по мнению Рассела, признаки и проявления упадка античной мысли сразу же после Демокрита; что касается диалектики, то он игнорирует тот факт, что поставленные сократической и послесократической философией проблемы дали возможность дальше разрабатывать диалектику как средство анализа понятий, позволяющих человеку глубже осмысливать и окружающий

мир, и самого себя. Не исчезла и проблематика объективной диалектики.

Рассел весьма односторонен, представляя сократическую традицию со всеми ее диалектическими поисками в довольно мрачном свете. Сам Сократ у него «недобросовестен и прибегает к софизмам», используя интеллект скорее для того, чтобы «доказать желательные для него выводы, чем для беспристрастных поисков знания» (84, стр. 163). Платон никогда не был интеллектуально честен; постановка телеологических вопросов Аристотелем пригодна только в делах человеческих и не «ведет к научному знанию»; она способствовала тому, чтобы «убить греческую науку» (84, стр. 86, 152).

Впрочем, Негри считает возможным найти физическую, и притом даже чрезмерно «динамическую», трактовку для таких фундаментальных понятий философии Аристотеля, выражающих определенного рода диалектику, как формальная и целевая причины. Формальную причину Негри характеризует как организующую энергию, которая движет веществом, превращая его в то, к чему оно предназначено своей внутренней структурой. «Бог» же у Аристотеля, или «активный», «творческий» разум, по мысли Негри, должен быть понят как внутренний источник всякого движения в природе, как ее изначальная энергия; или же «бога» можно приравнять даже к универсальным законам движения, которые активно проявляются во всех материальных явлениях, вечны и неуничтожимы. Частные естественные законы не умирают с гибелью отдельных вещей, а возвращаются к первоисточнику — универсальному закону движения (140, p. 18). Явная модернизация аристотелевских положений идет у неопозитивиста рука об руку с пренебрежением к собственно диалектическим идеям.

Из исследования древнегреческой мысли неопозитивисты делают определенные методологические выводы. Это прежде всего вывод о крайней относительности познавательной ценности отдельных учений. В тезисе об относительности наших знаний Ленин усматривал необходимый составной элемент диалектики (см. 3, т. 23, стр. 43—44), но абсолютизация этого принципа составляет суть доктрины гносеологического релятивизма, на позициях которого и стоят современные позитивисты не только при оценке античной диалектики. Тем не менее

даже такое применение этого принципа смогло хотя бы что-то внести от историзма в их логицистский подход.

Рассел, например, отмечая, что древнегреческая философия оставила нам поразительное богатство и разнообразие различных концепций происхождения и функционирования мира, делает следующие выводы: 1) ни одна из этих концепций не достигает «полной и окончательной истины» (84, стр. 58); 2) та или иная постановка вопроса казалась правильной в свое время в определенных исторических условиях; 3) осознание этого факта вооружает нас противоядием против догматизма, пониманием того, что наши собственные воззрения не абсолютно непогрешимы и будущим поколениям, в иных исторических условиях, они могут показаться не более как предрассудками. Рассел считает полезным изучать античную диалектику, в частности, именно потому, что это ведет к перечисленным выводам.

Тему, затронутую Расселом, по-своему развивает Поппер, который резко противопоставляет «догматическим» течениям в античной мысли течения «творческие». Догматические школы выполняли лишь функции сохранения и передачи уже накопленного фактического знания и традиционных, в значительной мере окостенелых, доктрин, и для них не существовало истории идей, тем более что учение, принятое в них, полностью приписывалось учителю, основателю школы. Выдвижение новых идей было возможно лишь в виде требования возврата к «верно понятому» слову учителя. Пример такой школы в древнегреческой философии являли ранние пифагорейцы. Возникновение в античной мысли почти неисчерпаемого богатства идей поразительной оригинальности и глубины было возможно, рассуждает Поппер, лишь в условиях совершенно иной традиции — традиции открытого и свободного творчества, критического обсуждения и рациональной дискуссии (141, p. 168), и эту традицию основал, по-видимому, Фалес. Двумя поколениями позже подобный же взгляд на преемственность знаний ясно и сознательно сформулировал Ксенофан. Нельзя не признать, что Попперу удалось подметить определенную характерную черту античной философии, имеющую значение для понимания ее диалектики.

Поппер восторгается этим обстоятельством, которое означало разрыв с догматизмом, но для него это также

«доказательство» того, будто нет объективной истины и нет развития ее по пути приближения к истине абсолютной. Он всячески подчеркивает гносеологическое значение допущения множественности учений, когда «все пытаются приблизиться к истине путем критической дискуссии», но полагает, что «это почти необходимо ведет к осознанию того, что наши попытки увидеть и открыть истину не окончательны» (141, p. 169—170).

Позиция релятивизма не позволяет Попперу вскрыть до конца подлинно диалектический характер развития античной мысли, ибо неопозитивист отрицает в смене конкурирующих гипотез какое бы то ни было абсолютное и объективное содержание. Гипотезы для него не более как догадки, а наше познание мира целиком гипотетично (141, p. 170).

Таким образом, критическая, или рациональная, традиция, о которой так много рассуждает Поппер и с которой, по его мнению, неразрывно связана западная цивилизация, оказывается для него совпадающей с агностицизмом.

Рассмотрим несколько подробнее трактовку некоторых проблем античной, а именно сократической, диалектики у Рассела. Термин «диалектика» применяется им лишь для обозначения диалогической формы исследования предмета, т. е. в его первоначальном значении. Этот диалектический метод, замечает он, не был изобретен Сократом, и впервые его, по-видимому, развил ученик Парменида Зенон. Сократ же применял этот метод на практике и развивал его дальше. Возможности этого метода, на взгляд Рассела, весьма ограниченны, он годится для рассмотрения одних вопросов, но совсем не годится для рассмотрения других. Диалектический метод, или привычка к свободному обсуждению, удобен, когда предмет обсуждения носит собственно логический, а не фактический характер (см. 84, стр. 112). Этот метод пригоден для того, чтобы вскрыть логические противоречия в рассуждениях оппонента и опровергнуть его мнение, которое ему в данном случае удобно.

Вопросы, которые могут быть с пользой рассмотрены методом Сократа, по мысли Рассела, — это те вопросы, относительно которых мы уже обладаем некоторыми сведениями, но не умеем их достаточно эффективно использовать и прийти к правильному выводу в силу нечеткого

языкового выражения этих знаний. Предмет исследования в диалогах Платона большей частью именно таков, утверждает Рассел. Например, Платон исследует понятие «справедливость», значение которого в какой-то мере известно каждому взрослому человеку из повседневного обихода, и отыскивает его определение, лучше всего соответствующее принятому словоупотреблению. Но в итоге оказывается, что с помощью диалектики «мы сделали лишь лингвистическое открытие, а не открытие в области этики» (84, стр. 112).

Если предыдущие рассуждения Рассела по поводу «диалогического» метода особого возражения не вызывают, то с его последним выводом никак нельзя согласиться, ибо диалогическое обсуждение проясняет не только значение терминов, но и существо обсуждаемой проблемы. Понять истоки крайнего вывода Рассела нетрудно: это результат неправомерного сведéния неопозитивистами познавательных проблем к логическим, а логических — к лингвистическим.

Рассел хочет убедить нас в том, что диалектический метод (в указанной его, Рассела, трактовке) совершенно непригоден для изучения фактов, чтó будто бы и доказала последующая история науки. Он ссылается на то, что едва ли можно знание, достигаемое с помощью микроскопа, выявить с помощью вопросов и ответов. «Правда, Галилей для защиты своих теорий использовал диалоги, но это делалось лишь для того, чтобы преодолеть предрассудки: позитивные основы для его открытий невозможно было вставить в диалог без большой искусственности» (84, стр. 111).

Эти замечания Рассела производят эффектное впечатление, но они несправедливы, ибо диалогические приемы у Галилея, безусловно, способствовали и прояснению и уточнению истины, помогали развитию паучной мысли. Что касается этических проблем у Сократа и Платона, то, конечно, «позитивные основы» для этики — не в меньшей степени, чем для естествознания, — доставляются опытом. И если естествознанию они доставляются микроскопом и экспериментом, то и в этике никакие «воспоминания» и рассуждения о справедливости невозможны без предшествующего опыта социального поведения человека. Однако, с другой стороны, диалогический спор, в котором

сталкиваются противоположные точки зрения, способствовал нахождению решений.

В целом форма диалога причинила, по мнению Рассела (см. 84, стр. 112), колоссальный ущерб развитию науки, придав на длительный срок — в результате влияния диалогов Платона — свойственную этой форме ограниченность всей последующей философии. Диалогическая форма получила широкое распространение в античности ввиду слабой фактической обоснованности учений. Односторонность древнегреческого гения Рассел усматривает в преобладании дедуктивного метода, в недостаточном внимании к фактам.

Но как известно, древнегреческая диалектика отнюдь не сводится к методу Платона, и в целом она рассматривала движение объективной действительности и ее познание человеком как противоречивый процесс, где в смене явлений проглядывает устойчивая сущность, а неизменной субстанции, или субстрату, присуще разнообразие качеств. Именно против этих понятий — «сущность» и «субстанция» — Рассел и направляет свою критику. Заметим, что критика этих понятий характерна не только для отношения неопозитивистов к античной диалектике, но и для их доктрины в целом, враждебной в особенности диалектическому материализму.

При истолковании материальных явлений античная диалектика выгодно отличается от крайнего, в конечном счете метафизического, релятивизма как раз тем, что признавала относительную устойчивость вещей в мире, в котором ничто не избегает изменения. В теории познания она отличается от позитивистского релятивизма тем, что не ограничивалась поверхностным описанием событий, а пыталась проникать в сущность явлений. Таким образом, с точки зрения античной диалектики категории сущности и субстрата (субстанции) одинаково необходимы для познания. Рассел критикует античную диалектику с позиций крайнего релятивизма, с позиций, методологически ошибочных.

Дедуктивная теория, пишет Рассел, отправляется от определений, которые по предположению выражают сущность вещей. Под сущностью же имеются в виду те свойства вещи, без которых вещь перестает быть сама собой. Так, сущность Сократа составляют те его свойства, при отсутствии которых нельзя употреблять имя Сократ.

Какую-то совокупность событий мы находим удобным описывать с помощью одного слова «Сократ». Вопрос о сущности оказывается чисто лингвистическим, утверждает Рассел, «*слово* может иметь сущность, но *вещь* не может» (84, стр. 222).

Аналогична критика Расселом понятия субстанции, так называемого постоянного субъекта различных предикатов — понятия, восходящего к Пармениду и получившего более детальную разработку у Аристотеля. Предполагается, что субстанция — это носитель свойств вещи; следовательно, она должна быть чем-то отличным от этих свойств; но когда мы отбрасываем все свойства вещи, то убеждаемся, что от субстанции ничего не остается (см. 84, стр. 222). Таким образом, субстанция распадается в ходе логического анализа. Здесь против древнегреческой диалектики Рассел использует аргументацию махистов, отрицающих объективную реальность и признающих вещь лишь связкой перцепций. Рассел говорит языком махиста: понятие субстанции — это «просто удобный способ связывания событий в узлы», или «воображаемый крюк, на котором... должны висеть явления. В действительности им не нужен крюк, так же как земля не нуждается в слоне, чтобы покоиться на нем». Слово «Франция», например, не обозначает какой-либо вещи, существующей «помимо и вне ее различных частей»; «это собирательное имя для ряда явлений» (там же, стр. 222).

Такая критика понятия субстанции игнорирует ту доказываемую диалектикой истину, что целое не сводится к сумме частей, что помимо объединяемых в целое частей существует еще способ их объединения и что объединение дает новую вещь, качественно отличную от ее частей.

Современный позитивизм интерпретирует любую логическую проблему как чисто лингвистическую (не обязательно в смысле повседневного языка). В этом состоит характерный для него способ уклоняться от решения проблемы, «растворять» или «распускать» ее, как выражаются некоторые неопозитивисты. К этому способу и прибегает в конечном счете Рассел в своей критике понятий «субстанция» и «сущность». По его мысли, употребляемые нами собирательные термины представляются лишь воплощением «лингвистического удобства» (84, стр. 222), попытка же видеть за явлениями сущность и

в основе качеств — субстанцию есть «метафизическая» ошибка, проистекшая из неправомерного перенесения «в структуру мира структуры предложения, составленного из подлежащего и сказуемого» (там же, стр. 223).

Одна из отличительных черт античной диалектики, по мысли Рассела, — это то, что она явила «первый пример широкой аргументации от мысли и языка к миру в целом» (84, стр. 64). Рассел не склонен считать эту «аргументацию» уже вполне основательной, поскольку-де имело место «порочное» умозаключение от природы понятий к природе вещей. На самом же деле в данном случае античные мыслители нередко заключали от действия — логической структуры языка и мышления — к причине: отраженным в языке и мышлении свойствам объективной реальности. Научное достоинство этого метода исследования раскрыл Ленин, показав, что практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании фигурами логики. Указанный метод, не получивший должной оценки Рассела, служил древним грекам средством исследования объективной диалектики. Этот же метод был развит позднее, особенно в классической немецкой философии. Любопытно, однако, что Рассел сам применяет этот осуждаемый им здесь способ заключения, но использует он его не в интересах диалектики, а для обоснования метафизической картины мира в своей концепции «логического атомизма» (см. 92, стр. 254—257).

Отсюда становится понятной крайне низкая оценка неопозитивистами познавательного значения категорий диалектики Платона и Аристотеля, хотя предпринятый ими формальнологический анализ этих категорий и отношения диалектики к формальной логике представляет определенный интерес.

В последние годы в связи с широким распространением на Западе концепции новейшей неопозитивистской школы — так называемого лингвистического анализа (см. 92, стр. 259—263) — в Англии и других англоязычных странах происходит заметное оживление интереса к диалектике Платона (144) и Аристотеля (107). «Лингвистический анализ» специализируется на изучении способов употребления слов и выражений живого, разговорного языка, поэтому свойственная в особенности Платону диалогическая форма обсуждения предмета не могла не привлечь внимания этих «аналитиков». Они, в част-

ности, приняли участие в обсуждении вопроса о том, изменил ли Платон в последний период своей деятельности теорию идей, развитую несколько ранее, и если да, то в каком направлении. Для «аналитиков» это явилось поводом заново высказать свое отношение к диалектике Платона. Однако вместо объективной оценки ее исторического значения они повели против нее борьбу с позиций лингвистического формализма.

Интерес «аналитиков» к учению Платона усилился еще и оттого, что успехи математической логики, на которую логическое крыло «аналитического» течения опиралось в своих построениях, заставили вновь обратить внимание на проблему универсалий, а следовательно, и на платоновскую теорию идей. Крупнейшие представители математической логики — Г. Фреге, Д. Пеано, Б. Рассел — в начале нашего века отдали дань платонизму, но позднее отказались от него. Представители же «лингвистического анализа» склонны считать, что к концу своей жизни Платон стал отходить от теории идей, обнаружив в ней серьезные пороки. Более того, они усматривают в таких диалогах Платона, как «Теэтет», «Парменид», «Софист», предвосхищение своих собственных методов и результатов (148, p. X). При этом «аналитиков» привлекла не разработка Платоном проблем объективной и субъективной диалектики в диалогах «Софист» и «Парменид». Наоборот, при оценке эволюции взглядов Платона они как раз ставят под сомнение его приверженность диалектике в диалогах последнего периода, во всяком случае пытаются эту диалектику дискредитировать.

Г. Райль, один из вождей школы «лингвистического анализа», не разделяет точки зрения, согласно которой диалоги «Парменид», «Теэтет» и «Софист» были написаны как пародии на порочный метод элеатов и мегарцев с целью воздать им их же монетой. Райль признает, что Платон в этих диалогах ставит глубокие проблемы и занимается ими всерьез (144, p. 97—98).

В то же время Райль подвергает критике установившуюся точку зрения на изменение Платоном трактовки универсалий в диалогах среднего и позднего периода своей деятельности. Согласно этой точке зрения, в диалогах «Федон», «Пир» и других Платон придерживается теории идей, т. е. признает реальное существование

универсалий (абстрактных понятий вроде «единство», «существование») вне и независимо от разума человека и индивидуальных вещей, а абстрактные существительные считает именами универсалий. В диалоге же «Парменид» теория идей подвергается Платоном определенному изменению; для этого используется диалектический метод Зенона, который обнаруживал скрытую порочность казавшихся надежными понятий и посылок выведением из них антиномий. Так, Зенон доказывал, что исходные посылки пифагорейской математики неправильны, потому что из них одинаково строго можно вывести противоречащие друг другу следствия. В диалоге «Парменид» эта зеноновская негативная диалектика применяется к понятию единого, причем Платон считал, что антиномии не специфичны лишь для этого понятия, а возникают при анализе любого другого понятия. Во вскрытии диалектической противоречивости понятий Платон видел средство обнаруживать относительность рамок применимости понятий, за пределами которых каждое из них превращается в свою противоположность, средство для выяснения связи между понятиями, в особенности между противоположными понятиями.

С подобной трактовкой позиций Платона Райль не согласен. Он склонен считать, что антиномии возникают при анализе только некоторых понятий (144, p. 118), а их противоречивость — это не выражение существенной природы понятий вообще, а свидетельство порочности отдельных употребляемых нами понятий, несоблюдения тем или иным мыслителем требований строгой логики.

Платон в диалоге «Парменид» показывает, что отношение между общим (универсальным) и единичным (индивидуальным) необходимо противоречиво. Так, если это отношение есть отношение участия отдельной большой вещи в универсалии «большая вещь», то каждая из множества больших вещей обладает лишь малой долей великости и поэтому является малой вещью, что противоречит посылке. Это рассуждение, с точки зрения Райля, представляет собой образчик «путаной логики»; для его прояснения он предлагает следующий анализ. Во-первых, понятие величины само не обладает величиной, так как оно не отдельная вещь. Порок теории идей состоит в том, что она рассматривает универсалии как своего рода реально существующие индивидуальные ве-

ции. Но именно потому, что они не таковы, ни одна универсалия, т. е. общая идея, — качество, количество, отношение, состояние и т. д. — не может служить примером самой себя. Так, округлость не может быть названа круглой. Универсалия не может также служить примером другой универсалии из той же группы. Так, краснота, как таковая, не только не может быть красной, но и вообще не обладает каким-либо цветом. Платон, по-видимому, раньше действительно думал, что красота красива и что одна лишь округлость совершенно кругла. Но в «Парменида» он-де уже встал на путь устранения этой ошибки.

Другая ошибка Платона в названном случае, по мнению Райля, состояла в том, что он обращался с такими понятиями, как малость, равенство, сходство и т. п., словно они качества, а не отношения. Различие между качествами и отношениями как категориями универсалий предстояло еще разработать. Отчасти это сделал уже Аристотель. Райль приходит к выводу, что и Платон начинал осознавать необходимость различения между типами понятий, в частности между категориями качества и отношения (144, p. 119).

Платон, указывает Райль, приходит к мысли о необходимости различать типы, или категории, универсалий, выявляя противоречия, возникающие при употреблении универсалий как принадлежащих к одному типу. Теория идей логически порочна, так как, по мысли Райля, все универсалии она относит к одному типу. В «Парменида» же Платон, подводя нас к необходимости различения типов универсалий, показывает (132a), что возникает регрессия в бесконечность и противоречие, если, скажем, великость рассматривать как имеющую величину, как пример самой себя. В таком случае приходится вводить великость № 2, примером которой служит великость № 1, и так далее до бесконечности. «Великость», таким образом, оказывается именем не одной идеи, а бесконечного ряда их, что́ противоречит предположению, что абстрактное существительное «великость» является именем индивидуальной универсалии. Диалог «Парменид», резюмирует Райль, можно считать «ранним опытом в теории типов» (144, p. 116).

Райль пытается приписать Платону стремление рассматривать диалектику как формальнологический метод

сведе́ния к абсурду, применяемый Платоном для доказательства того, что «посылки должны быть логически неправильны, так как выводы ложны. Это единственная и исчерпывающая цель метода сведения к абсурду, к чему склоняются все указанные аргументы» (144, p. 123). Диалектика противоречий, по мысли Райля, свидетельствует не о глубине проникновения Платона в природу понятий, а о несостоятельности тех понятий, которые он образовал и рассматривал.

Совершенно очевидно, что трактовка диалектики Платона одним из наиболее видных представителей «лингвистического анализа» весьма односторонняя. За пределы специфических, хотя и не лишенных интереса, формальнологических соображений он не вышел. Противоречия, возникающие в диалектическом анализе Платоном понятий, Райль пытается снять с помощью новейших технических средств формальной логики, таких, как теория типов, формализованная теория отношений, спецификации семантических функций терминов различного рода и т. д.

Здесь мы вновь имеем дело со случаем «растворения» проблемы — вместо ее решения — путем превращения гносеологической проблемы в логико-лингвистическую, в проблему употребления слов. На вопрос о диалектике понятий, утверждают «аналитики», нельзя дать какой-либо удовлетворительный ответ, так как этот вопрос поставлен-де неправильно. С точки зрения формальной логики противоречие при правильном анализе значения терминов должно быть устранено, ибо оно не может служить средством дальнейшего анализа. Это требование в определенном смысле оправданно, поскольку формальнологическое противоречие, когда оно появляется (хотя бы и в процессе развития диалектических противоречий), подлежит преодолению. Но сама по себе формальная логика имеет иную, более узкую задачу, чем диалектика познания. Лишь диалектика может служить средством выявления универсальной гибкости понятий, отражающих действительность. Кроме того, подход материалистической диалектики к вопросу о роли противоречий в познании несравненно более глубок, чем у неопозитивистов, ибо основывается на теории отражения и восхождения от относительных истин к абсолютным.

Таков краткий обзор вопросов, касающихся интерпретации античной диалектики неопозитивистами. Современные позитивисты относятся одобрительно к античной диалектике, лишь поскольку она связана с развитием частных наук и с принципом относительности наших знаний. Но и здесь неопозитивисты грешат стремлением подменить диалектику релятивизмом. В остальном же для отношения «аналитиков» к диалектике, особенно к диалектике понятий, характерны метафизичность и формалистичность — то в большей, то в меньшей мере, в зависимости от того этапа, который в данный момент проходит неопозитивизм в своей эволюции. Фасад доктрины неопозитивистов за последние десятилетия менялся довольно часто и быстро. Не исключено, что мы в ближайшее время будем свидетелями тех или иных изменений и в их отношении к античной диалектике.

в) НЕОТОМИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Отношение неотомизма к диалектике является по сути дела отрицательным в силу открыто религиозного и метафизического характера этой философии. Уже творчество Фомы Аквинского показало, что томизм и диалектика в подлинном смысле слова несовместимы. Правда, у этого авторитета схоластики довольно часто можно встретить термин «диалектика», но то, что он под этим понимал, с подлинной диалектикой не имеет ничего общего. Если, например, для Платона диалектика была высшим и универсальным методом познания, то для Фомы Аквинского диалектика не более как обычная формальная школьная логика: 1) чистая логика, которая служит предметом преподавания (logica docens), и 2) логика, которую применяют или используют (logica utens). Логика у Фомы исключает какие бы то ни было противоречия и борьбу противоположностей, и в этой связи Фома постоянно ссылается на Аристотеля, декларируя приверженность его философии. Даже простое сопоставление философии Фомы и Аристотеля показывает, что первый постарался изгнать из учения последнего все диалектические моменты.

Не случайно Ленин писал: «Схоластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не *живое: запросы,* искания, лабиринт, заплутался человек.

Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля, — а из нее, из логики Аристотеля (который *всюду,* на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*), сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов. Именно приемы постановки вопросов, как бы *пробные* системы были у греков, наивная разноголосица, отражаемая превосходно у Аристотеля» (3, т. 29, стр. 326).

Итальянский неосхоластик Франческо Морандини пишет, что цель томистской интерпретации диалектики — дать «самые лучшие аргументы... для отстаивания интеллектуальности и целенаправленности реальности и для раскрытия отношения диалектики к спиритуализму» (146, p. 341—342). Идее диалектического развития неотомисты противопоставляют религиозную телеологию. Они готовы принять диалектику, но вот какую: «Теория правильной диалектики, — пишет Морандини, — это теория становящегося, которое основывается на нестановящемся» (146, p. 342). Движение как продукт неподвижного, возможность как то, что подчинено действительности и определяется действительностью телеологически, но само не переходит в действительность! Неотомисты, таким образом, исключают диалектику из материальной действительности, а из самой диалектики исключают борьбу противоположностей. Диалектика, согласно их доктрине, — это то, что примиряет конечное с бесконечным, реальное — с интеллигибельным, разум — с верой, то, что может служить доказательством бытия бога. Deus ex dialectica (бог из диалектики) — вот их лозунг.

Выхолащивая из учений античности диалектику, неотомисты хотели бы превратить эти учения в некий формальный аналог схоластической философии, претендуя при этом на совершенство и абсолютное превосходство «вечной философии» (philosophia perennis).

Английский неотомист Ф. Коплстон в 1-м томе своего историко-философского исследования заявляет, что «точка зрения схоластического философа», которой он придерживается (121, p. VI), позволяет провести последовательный отбор существенного в истории философии. В нашу задачу как раз и входит выяснить, что именно неотомисты считают существенным в истории античной диалектики.

Превознося философию Фомы Аквинского, неотомисты утверждают, что она «не упала с небес, она выросла из прошлого» (121, p. 2) не изолированно от истории философии, а в определенной мере через нее; ее принципы, следовательно, должны были иметь зачатки в мышлении значительных философов прошлого, на первый взгляд от нее крайне далеких; философская истина в отличие от истины откровения развивалась как творение человеческого ума также и в античной диалектике. Тем не менее этот процесс, пишет Коплстон, «не может рассматриваться как непрерывный прогресс или даже как восхождение по спирали» (ibid., p. 5). Неосхоластики оспаривают мнение Гегеля о наличии устойчивого прогресса в сфере развития идей (131, p. 2) на том основании, что людям, чье мышление отличается от «мышления бога», свойствен произвол в выборе способов философствования. Однако, согласно неотомистам, всякое философствование сводится к поискам бога, даже для тех, кто не сознает или отрицает это. Раскрытию такой тенденции неотомисты придают первостепенное значение и при рассмотрении античной диалектики.

Один из идеологов неотомизма, Э. Жильсон, так характеризует свое отношение к античной мысли: «Дух средневековой философии, такой, каким он понимается здесь, — это, стало быть, христианский дух, пронизывающий греческую традицию, работающий внутри ее и заставляющий ее вырабатывать специфически христианское мировоззрение» (125, p. VII). Крупнейших представителей античной диалектики Жильсон готов объявить предтечами христианской философии. «Гераклит наш; Сократ принадлежит нам» (ibid., p. 24), — утверждает без обиняков этот неотомист.

Уже на первой стадии античной диалектики — у досократиков — теологическая тенденция, по мнению неотомистов, проявилась в сосредоточении внимания на проблеме единства в многообразии, в стремлении раскрыть единый принцип различных вещей, как бы он ни понимался — как вода, воздух, огонь или атом, в стремлении рассматривать мир как единую целостную систему, закономерно возникающую и развивающуюся. При этом неосхоластики отвергают точку зрения современной науки на космологические учения досократиков как на результат зарождавшегося естествознания. Заслуга наивной гре-

ческой диалектики, по мнению неотомистов, состояла совсем в другом, а именно в том, что она подготовила монотеистическую идею, преодолев своей спекулятивной интуицией недостаток эмпирических данных и научных гипотез, поднявшись к концепциям наивысшей общности (121, p. 76).

Немалое внимание неосхоластиков привлекает диалектика Гераклита, которой они также пытаются приписать теологическое значение. Усматривая истоки учения Гераклита об универсальном развитии в концепциях милетских философов, неосхоластики не утверждают, что Гераклит попросту перепевает космологические гипотезы милетцев. По мнению Коплстона, главное в учении эфесского философа не сводится к положению об изменчивости всего сущего. Тезис «все течет», пишет он, «не представляет ядра его философской мысли» (121, p. 39).

Коплстон не отрицает, что Гераклит дает более глубокую, чем его предшественники, трактовку тезиса о единстве и борьбе противоположностей. Если у Анаксимандра борьба противоположностей рассматривается лишь как нарушение порядка, устраняемое восстановлением космической справедливости, то для Гераклита борьба противоположностей есть существенный аспект миропорядка, который существует только благодаря этой борьбе; через борьбу противоположностей возникают и исчезают все вещи; поэтому Гераклит считал, что Гомер, призывая к прекращению борьбы, молил, сам того не понимая, о разрушении Вселенной. В учении об изменении через тождество противоположностей, заключает Коплстон, «Гераклит Эфесский выработал подлинно философское понятие» (121, p. 46), хотя лишь в образной форме, признав огонь за сущность всех вещей; введение огня вместо таких стихий, как вода и воздух, не прихоть; это подсказано философской мыслью, ибо огонь — всепоглощающая стихия, он не существует без пищи, без борьбы и поэтому может служить «чувственной символикой подлинно философского понятия» (ibid., p. 40).

На первый взгляд может показаться, что неосхоластик приближается к правильной трактовке борьбы противоположностей как ядра диалектики Гераклита. Но такой вывод оказался бы поспешным. Присмотримся повнимательнее к ходу рассуждений Коплстона. Каким целям стремится он заставить служить диалектику Гераклита?

Прежде всего Коплстон считает нужным оспорить гегелевскую оценку диалектики Гераклита. Он заявляет: «Отнесение Гегелем философии Гераклита к категории становления основано на ложном понимании» (121, p. 40).

Оригинальный вклад Гераклита в философию, утверждает неосхоластик, — это его «понятие единства в различии и различия в единстве» (121, p. 40). Что здесь особенно важно для неотомиста? Подчеркнуть, что главным в диалектике Гераклита является не учение о противоречивом характере развития, а признание в качестве существенной только одной стороны фундаментального мирового противоречия, а именно неизменного мирового разума, который Коплстон, понятное дело, отождествляет с богом. Согласно метафизико-теологической логике неотомиста, диалектика, как в конце концов и всякое философствование, может иметь подлинную ценность лишь как средство поисков абсолютной и неизменной «высшей» реальности. При согласии с этим положением Коплстон готов признать диалектику Гераклита средством познания и даже заявить, что она определенным образом соответствует результатам последующего развития естествознания.

Католический философ не оспаривает правомерность стремления античной диалектики постигнуть универсальную связь вещей, осуществляющуюся через тождество противоположностей. Он лишь добавляет, что из этой связи не исключен и сам бог, который, «как мы знаем благодаря откровению, есть единство трех лиц» (121, p. 45): бога-отца, бога-сына и бога — духа святого, т. е. своеобразное «диалектическое» единство. При этом условии Коплстон готов согласиться с некоторыми выводами диалектики и «предположить вместе с Гераклитом, что борьба противоположностей и изменение необходимы для существования материальной Вселенной» (ibid., p. 45), таящей в себе червь разрушения, неустойчивой и ущербной.

Ленин отмечал, что фидеизм требует уступки только в одном, главном: признайте сотворенность материи духом, богом, и я готов признать достоверность и выводы естественных наук (см. 3, т. 18, стр. 22). Именно такой уступки и требует Коплстон при истолковании диалектики Гераклита. Неотомист пытается подвести нас к мысли, что диалектика Гераклита может служить (в дополнение

к религиозному откровению) вспомогательным средством объяснения механизма «сотворения» мира богом.

Изменения в природе Коплстон трактует как фактор, одухотворяющий природу, обусловливающий существование в природе жизни и мыслящих существ. Перемешивая релятивистские — в духе энергетизма — выводы из современной физики с элементами гераклитовской диалектики, он заключает о невозможности существования «чисто» материальной Вселенной (121, p. 46) и о неправомерности материалистического объяснения происхождения универсума атомизмом Левкиппа и Демокрита.

Касаясь связи идей стоицизма, послужившего одним из источников раннего христианства, с диалектикой Гераклита, Коплстон, хотя и признает, что нет основания полагать, будто эфесский мыслитель рассматривал единое, или огонь, как личного бога, тем не менее утверждает, что у Гераклита понятие единого «как имманентного, упорядоченного принципа всех вещей вместе с моральной позицией восприятия событий как выражения божественного закона способно породить психологическое настроение», необходимое для отождествления космического единства и бога, что стало ясным в стоической школе (121, p. 43—44).

Подвести к признанию личного бога — такова конечная цель рассмотрения этим неотомистом диалектики Гераклита.

Эту же цель преследует и итальянский неосхоластик А. Бонетти, специально рассматривающий учение Гераклита. Бонетти целиком подчиняет логос Гераклита божеству, тем самым придает диалектике эфесского материалиста несвойственный ей характер. Это искажение диалектики Гераклита очень отчетливо выступает в следующей характеристике его взглядов, данной Бонетти: «Бог един в самом себе и, поскольку он един, объединяет в единстве логоса множественность реального» (117, p. 330). У Гераклита отсутствовала подобная теологическая концепция, так как его «божественный логос» представляет собой диалектическую закономерность космоса, не созданного «никем из богов и никем из людей» (B 30).

В своей статье «Логос — основатель диалектики», помещенной в книге «Аспекты диалектики» (издана профессорами католических факультетов институтов Франции), К. Акселос (сам он не теолог) подробно рассмат-

ривает фрагменты Гераклита, однако ничего определенного не говорит о борьбе противоположностей, составляющей суть диалектики логоса, ограничиваясь кратким замечанием о единстве бытия и небытия в гераклитовской философии. В негативном отношении к самому существенному и важному в диалектике эфесского мыслителя и проявляется основное религиозное извращение диалектики Гераклита — неприятие его идеи о самопроизвольном развитии космоса, устраняющем возможность божественного вмешательства в судьбы мира.

Несколько слов об отношении неотомистов к отрицательной диалектике элеатов, и в особенности Зенона. Они хотели бы смотреть на апории Зенона глазами Аристотеля и поэтому принимают некоторые его верные соображения на этот счет, но в то же время не подвигаются по сути дела ни на шаг вперед. Э. Хубер, например, занявшись критическим обзором взглядов советских логиков и философов на апории Зенона, сам не смог высказать ничего конструктивного, кроме ссылки на то общее положение, что движение есть переход возможности в действительность и представляет собой непрерывный процесс, который нельзя познавать с помощью дискретных приемов, и т. п. (134, S. 99, 107, 111—112). Ничего более конкретного не сказали и новейшие представители неотомистской «аналитики», которые оперируют категориями возможности и действительности для доказательства того, что движение в своей сущности непротиворечиво.

Что касается диалектики Сократа, то здесь неотомисты преследуют несколько иные цели. Коплстону ее интерпретация послужила прямым поводом к богословским и антидиалектическим рассуждениям. То, что сделал Сократ в диалектике, сводится, по мысли Коплстона, к поискам — путем вопросов и ответов — адекватных определений универсальных принципов бытия и морали в противовес этическому релятивизму софистов, т. е. к поискам более универсального единства всего сущего на почве отождествления разума и добродетели и, следовательно, к поискам «более чистого понятия божества» (121, p. 112).

В философии Платона неотомистам импонирует учение о единстве универсума. Как известно, единство изменяющихся вещей выражено у Платона в их неизменных идеях, которые, согласно афинскому философу,

будучи бестелесными, более реальны, чем исчезающие вещи. Коплстон характеризует это учение как синтез идей Гераклита и Парменида (121, p. 201), хотя и не может отрицать, что Платону не удалось преодолеть разрыв между чувственно воспринимаемым и умопостигаемым.

Неотомистов привлекают мысли Платона о духовном источнике движения; именно за это они его расхваливают. Коплстон подчеркивает, что в «Законах» Платон определяет душу как «самопроизвольное движение», как «источник движения» (121, p. 207), заключая отсюда о первичности души в отношении тела. В демиурге, который выведен в диалоге «Тимей» и который упорядочивает и формирует естественные тела по образцу идей, Коплстон склонен видеть символ божественного разума, действующего в мире, хотя он и признает, что древние греки не мыслили творения во времени из ничего и что даже под возникновением мира из хаоса они понимали логическое, а не историческое предшествование хаоса порядку (ibid., p. 189).

На словах неотомисты признают большое значение диалектического метода в теории познания Платона как высшего, доступного только зрелому мыслителю метода рационального познания, по сравнению с которым все остальные методы мышления, в том числе математические, являются лишь подготовительными. Однако основная цель неотомистов при характеристике диалектики Платона состоит в том, чтобы показать ее полную подчиненность мистическим или религиозным элементам системы, т. е. в том, чтобы истолковать ее в духе неоплатонизма на манер Плотина, а затем Бонавентуры. Вообще неоплатонистское прочтение диалектики Платона очень привлекает неотомистов.

Неотомист Хакни утверждает, что способ решения Платоном теоретических проблем двоякий, что он признавал две активные силы: «Диалектику и дух религии» (131, p. 123). В этом сочетании диалектика Платона «может вести к вере в главенство души над телом» (ibid., p. 83).

Другие неотомистские историки философии рассуждают еще более прямолинейно. Так, Гутри, считая, что учение Платона о внечувственном существовании интеллигибельного мира идей и о бессмертии души логически предполагает теистическую идею, делает вывод о принци-

циальной ограниченности диалектики как метода познания: поскольку сфера идей есть та наивысшая область, которая доступна диалектическому исследованию, то, заключает Гутри, «выше этого пункта, по мысли Платона, человеческий разум не может подняться с помощью своего специального инструмента — диалектического мышления. Но эти выводы сами требовали веры в существование областей истины, не доступных диалектическому мышлению» (130, p. 98—99) и открывающихся только религиозному экстазу.

Аристотель для неотомистов, само собой разумеется, центральная фигура во всей истории философии до Фомы. Заслугу Аристотеля перед диалектикой неосхоластики видят в том, что он глубоко и всесторонне рассмотрел понятие цели, причем они дают идеям Аристотеля сугубо теологическое истолкование. С личным богом неосхоластики отождествляют и понятие Аристотеля о неподвижном первом двигателе, источнике универсального движения. Правда, Коплстон признает, что Аристотель не приписывает первому двигателю черт антропоморфного личного бога, однако уверяет, что, «поскольку первый двигатель есть дух или мысль, из этого следует, что он является личным в философском смысле» (121, p. 317).

Аристотеля настойчиво превращают в пратеолога христианского толка. Вот итоговая характеристика богословской интерпретации учения Аристотеля об универсальном движении, данная Жильсоном: у греческого философа вещи движутся, чтобы «приобрести свою собственную субстанциальность и подражать в этом божественному совершенству неподвижного двигателя. У христианского философа вещи движутся, чтобы приобрести полноту бытия, ибо нести к своей точке совершенства свою собственную природу — это значит заодно приближать [к себе] свою точку совершенства, ее подобие с богом» (125, p. 149—150).

Как заявляет Жильсон, глубокое преобразование, которому подвергся греческий дух, т. е. диалектический способ философствования, в христианской теологии, было осуществлено благодаря догматам творения и провидения. Вернее было бы сказать: в основе неотомистского искажения древнегреческой диалектики лежит христианская доктрина креационизма и провиденциализма.

Хотя наиболее крупными фигурами в истории античной диалектики неосхоластики признают Платона и Аристотеля, но основной результат был, согласно их точке зрения, достигнут позднее, менее оригинальными мыслителями, сделавшими, однако, необходимые выводы из учений своих предшественников-титанов, а именно представителями неоплатонизма, «последнего цвета античной философии», по выражению Коплстона, который, не в силах поведать о действительном их вкладе в диалектику, с удовольствием отмечает, что в неоплатонизме «слитность религии и философии достигает своей вершины» (121, p. 381), экстаз становится высшей формой духовной деятельности, а сама философия имеет тенденцию к переходу в религию *.

Античная диалектика заслуживает, по мнению неосхоластиков, не только изучения, но с известной точки зрения и возрождения (имеется в виду, разумеется, возрождение ее в неотомистском толковании). Научное мышление XX в. характеризуется обилием важных физических фактов, познавательной энергией и все возрастающим овладением силами природы. Однако неосхоластиков разочаровывает во всем этом то обстоятельство, что современное научное познание лишено, по их мнению, того, что́ древние называли мудростью, которая ищет в фактах не только истину, но и их «смысл», т. е. определенную ценность религиозно-этического толка.

Античной мысли, утверждает Л. Фоли из Американского католического университета в Вашингтоне, была чужда свойственная современной науке специализация — разделение на философию, естествознание, этику и теологию (123, p. 141—142). Вселенную античные мыслители рассматривали не только как космос — материальный универсум, но и как этос — этический универсум, как единую этическую картину человека, общества и космоса. В качестве примера опять приводится диалог Платона «Тимей». Идею этоса Фоли связывает с проблемой бессмертия души. Древние-де полагали, что можно достичь бессмертия души, следуя воле богов, начертанной как логос в строении Вселенной. По мысли Фоли, именно для

* Для отношения неосхоластиков к философии Плотина характерна статья К. Рюттена в упомянутой выше книге «Аспекты диалектики». Автор этой статьи рьяно защищает мистическую философию неоплатоника и всячески ее возвеличивает (143, p. 167).

того, чтобы понять волю богов, древними греками и была создана космогония — учение о происхождении и функционировании Вселенной (ibid., p. 149).

Эту идею античной диалектики, пишет Фоли, усвоили наиболее выдающиеся схоластические философы. Двадцатый век видел несколько попыток восстановления античных представлений о космосе как этосе. Помимо схоластических философов в этом направлении трудились такие мыслители, как А. Бергсон, Ф. Ницше, А. Уайтхед, Тейяр де Шардэн. Для всех них характерно рассмотрение Вселенной как некой философско-религиозной системы. При этом они используют некоторые идеи античной диалектики для сплочения триады «бог — человек — природа» в единое неразрывное целое, каждая часть которого не имела бы смысла без других, в противовес техническому секуляризму, измеряющему благость жизни числом автоматических бытовых машин (123, p. 158). Таково «новейшее» слово современной католической философии об античной диалектике, противопоставляющее этические ценности научно-техническому прогрессу.

Античная диалектика относится к числу непреходящих ценностей и всегда будет оказывать благотворное влияние на дальнейшее духовное развитие, непременным условием которого является бережное отношение к культурному наследию. В неотомистской же интерпретации античной диалектики имеет место как раз обратное: античное наследие «усваивается» только с точки зрения подбора доводов для вывода, не имеющего ничего общего с наукой, — для доказательств пресловутых «истин откровения». Здесь перед нами система крайне предвзятой аргументации, повернутой в прошлое: господствует только ретроспективный взгляд, перспектива исключена. Традиция не обогащается, а, напротив, обедняется: из нее выбрасывается все, что «не подходит» для религиозно-догматической схемы. Такой подход к античной диалектике не имеет и не может иметь ничего общего с действительным усвоением философских идей прошлого.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Читатель ознакомился с одной из самых ярких страниц в развитии мировой диалектической мысли — с ее начальным периодом, с диалектикой древних греков.

В этой связи возникает прежде всего вопрос о принципах, которых придерживались авторы этого коллективного труда, выделяя то, что они считали достойным внимания читателя.

Появление диалектического и метафизического методов, как таковых, было обусловлено классовой борьбой и развитием познания. Но кроме того, оно было до некоторой степени и процессом, в котором имела место их взаимообусловленность: противопоставляя друг другу свои основные методологические положения и вступая в спор, античные мыслители формировались как выразители определенного типа отношения к действительности, определенного способа ее познания, характеристики и оценки. Факты истории становления античной диалектики как раз и свидетельствуют о том, что развитию диалектики способствовала полемика ее представителей с приверженцами метафизического метода, который возник именно как противоположность диалектике.

На самом деле, учения Гераклита и Парменида в методологическом отношении — антиподы, а знаменитые апории Зенона Элейского сложились как оружие борьбы «неподвижных» против «текучих». И сама эта взаимная поляризация и полемика стимулировала развитие диалектического мышления. Правда, в истории античной диалектики ее противоположность метафизике, как таковая, а именно как методологическая, и притом существенная, противоположность, четко еще не осознавалась.

Все же эта противоположность объективно имела место, и это была диалектическая противоположность. Дело в том, что по своему содержанию метафизический метод представляет собой абсолютизацию тех или иных сторон и моментов диалектики, а потому на различных этапах развития последней приобретал различный облик. Это не значит, разумеется, что метафизика есть постоянная для всех времен и эпох тень диалектики или что диалектика порождает метафизику как своего партнера. Но это значит, что диалектика и метафизика в своем раз-

вития влияли друг на друга, что их характер изменялся и был неодинаков в различные исторические периоды.

Соответственно изменялся и критерий разграничения диалектики и метафизики. Он определяется достигнутым к данному времени уровнем познания окружающей действительности, уже завоеванными рубежами более полного и всестороннего, чем это было в прошлом, постижения взаимосвязи и развития вещей, характером задач, именно в это время стоявших перед социальной и научной практикой. Те идеи, которые в ту или иную эпоху явились определенным приобретением диалектической мысли, в более поздние эпохи ассимилировались метафизическим миропониманием, если, однако, эти идеи не принадлежали к самому существу диалектики, не составляли ее главного, революционного по своей тенденции ядра, т. е. учения о борьбе взаимообусловленных противоположностей, которое, конечно, никогда не может быть воспринято метафизикой и то и дело подвергается с ее стороны извращениям. Оно не может быть воспринято метафизикой потому, что общественно-классовая суть последней заключается в решении и выполнении консервативных, «охранительных» задач.

Классические примеры указанных явлений могут быть приведены из истории античной диалектики. Демокрит учил о возникновении, развитии и гибели бесчисленных миров в бескрайной Вселенной как о комплексе процессов комбинирования. Он писал о перестройке ранее возникших комбинаций и их распадении, происходящих с неизменными и только в количественно-геометрическом отношении отличающимися друг от друга атомами. Для рубежа IV—V вв. до н. э. это было диалектическое учение, противостоявшее концепции нерасчлененного, неизменного и неподвижного бытия у элеатов. В принципе идея развития оставалась диалектической и для всего последующего времени, но понимание, например, в XVII—XVIII вв. развития как результата комбинирования атомов или корпускул по законам механики уже страдало метафизической односторонностью.

Второй пример — это учение о всеобщем круговороте вещей и событий. В эпоху античности оно пользовалось немалой популярностью, и это учение мы встречаем у Анаксимандра и Гераклита, у Эмпедокла и Зенона Китийского. Но если у ранних последователей этого

учения оно было формой их представлений о непрестанном всеобщем движении и изменении, включающем в себя не только возникновение, но и исчезновение, то, по мере того как в этом учении все более важную роль стал играть тезис о непременном, фатальном возвращении к исходному пункту движения, оно приобретало черты метафизической безвыходности, другим вариантом которой стал крайний релятивизм. У стоиков учение о круговороте стало оправданием их проповедей «апатии» как высшего этического идеала, тогда как вариант «апатии» у скептика Пиррона поддерживался полным отрицанием чего-либо устойчивого и надежного в познании *.

Исторические судьбы релятивного подхода к явлениям могут послужить третьим примером относительности критерия причисления тех или иных положений и моментов к диалектике или же, наоборот, к метафизике. Если у Гераклита релятивность (например, в ценностном смысле) была диалектической чертой его мировоззрения — до некоторой степени то же самое может быть сказано о Протагоре, — то крайний релятивизм Кратила и Пиррона фактически стал уже метафизическим догматом.

Таким образом, принцип отбора материала для настоящей книги определялся указанной здесь подвижностью критерия различения диалектики и метафизики. Так, в главах, посвященных объективной диалектике ионийских материалистов, авторы стремились учесть все — пусть еще отдаленные — подходы ионийцев к диалектическим идеям движения, изменения, многокачественности мира и т. д. А в главах, рассматривающих диалектику в философских течениях поздней античности и эллинизма, учитывалось то обстоятельство, что некоторые положения, прежде носившие диалектический характер, стали превращаться в свою противоположность.

В истории развития античной диалектики отчетливо вырисовываются все основные формы и виды диалекти-

---

* В новое время идея круговорота снова привлекла к себе внимание. Реакционные философы, как, например, Ницше и Шпенглер, пошли по пути реставрации пессимистической идеи возврата к старому. Прогрессивная мысль, обращенная на изучение природы, на новой основе исследовала проблему цикличности. Специально рассматривал ее Энгельс в «Диалектике природы». Новейшая космогония проявила к этой проблеме повышенный интерес (гипотеза «пульсирующей» Вселенной).

ческой мысли. Начиная от стихийной антропоморфической диалектики ранних мифов и кончая диалектическими фрагментами в произведениях философов эллинистического периода, мысль древних выделила все те *типы диалектики,* которые затем начали оживать в эпоху Возрождения и особенно развивались в XIX в. на основе спорадических достижений диалектики в XVII—XVIII вв. Каковы эти основные типы?

Во-первых, это *стихийная объективная диалектика,* зародившаяся в космологических представлениях ионийских материалистов и достигшая значительного развития у Анаксагора, Эмпедокла, Демокрита и в особенности Гераклита, у которых «предмет выказывает себя диалектическим» (3, т. 29, стр. 206). В дальнейшем вопреки мнению ряда буржуазных исследователей объективная диалектика не исчезает из античной мысли. Наоборот, в учении Аристотеля о взаимопереходах вещей, которые совершают свои постоянные метаморфозы, переходя от возможности к действительности и наоборот, в космологических построениях стоиков, в атомистическом мировоззрении Эпикура этот тип диалектики пополнялся новыми существенными чертами. Это был основной тип диалектики, потому что «в собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов...*» (3, т. 29, стр. 227).

Правда, после Аристотеля и Эпикура в соответствии с начавшимся общим кризисом античной культуры вообще и философии в особенности учения об объективной диалектике были оттеснены на второй план. При этом возник процесс своеобразного их «раздвоения», состоящий в том, что наряду с отдельными искорками подлинных объективно-диалектических догадок и утверждений в скептицизме и в особенности в неоплатонизме стала складываться мнимая объективная диалектика, преломленная через парадоксы и познавательные противоречия Пиррона и Энесидема и мистифицирующую схематику Плотина и Прокла. Эта нисходящая линия квазиобъективной диалектики привела античную диалектическую мысль к саморазложению, хотя впоследствии получалось так, что именно неоплатонизм оказался одним из источников диалектических инспираций в эпоху Возрождения.

Требуют разъяснений и уточнений сами термины «стихийная» и «объективная». Когда Ф. Энгельс писал о

стихийном (naturwüchsig) материализме и наивной, стихийной, только что оторвавшейся от мифологической пуповины диалектике древних греков, он имел в виду, что эти две стороны их мировоззрения возникли слитно и совершенно естественным образом и что ими «природа еще рассматривается в общем, как одно целое. Всеобщая связь явлений природы не доказывается в подробностях: она является для греков результатом непосредственного созерцания» (2, т. 20, стр. 369). Таким образом, речь идет о диалектике первоначальной, еще только развивающейся как общий взгляд на мир. К этой характеристике добавляется тот важный факт, что еще не была, как отмечалось выше, осознана противоположность диалектики метафизике, диалектика и в этом смысле «выступает еще в первобытной простоте» (там же), ибо еще не сформировалась как определенная теория. Но «стихийность» античной диалектики не означает, что в ней будто бы вообще в совершенно хаотичном виде были перепутаны самые различные понятия и суждения или что она будто бы не поднялась над уровнем чувственного восприятия.

В стихийной объективной диалектике древних греков достаточно определенно выдвигаются на первый план отдельные положения диалектики, между которыми намечается и внутренняя связь. Наличием такой связи этот тип диалектики обязан именно непосредственной созерцательности как тому недостатку «греческой философии, из-за которого она должна была впоследствии уступить место другим воззрениям. Но в этом же заключается и ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими противниками» (2, т. 20, стр. 369). Энгельс отмечал, что античная мысль признавала «единство в бесконечном многообразии явлений природы» (там же, стр. 502).

Все античные мыслители, развивавшие объективную диалектику, описывали действительность как находящуюся в постоянном изменении, и уже многие из них по сути дела нащупали труднейшую и глубочайшую диалектическую проблему взаимоотношения между процессами поступательного развития и круговорота во Вселенной. «Текучие», т. е. последователи Гераклита, с большой силой развили положения о всеобщей смене состояний, о взаимопереходе бытия и небытия, причем у основоположника этого направления мысли, как и у Демокрита, наметилась диалектическая проблема единства

всеобщей изменчивости и относительной устойчивости вещей и их состояний. В целом возникли «колоссальные результаты» (2, т. 20, стр. 538).

Объективная диалектика древних греков в смысле усмотрения космологических всеобщих связей и изменений достигла довольно рано своей кульминации в учении Гераклита о всеобщей борьбе и единстве противоположностей, а в несколько огрубленном виде — у Эмпедокла. Понятия «борьба» и «гармония», «вражда» и «дружба», «война» и «мир», которыми пользовались эти философы, еще не отчленились от своей антропоморфной и вообще обыденной языковой основы и потому имели в себе еще много неясного, туманного и неотчетливого. Однако в этих понятиях и их взаимосвязи содержалось ядро диалектики именно в материалистическом ее смысле. Следует подчеркнуть, что взаимодействие противоположностей конкретизировалось у Гераклита не только как их борьба, но и как раздвоение единого и переход («обмен») в противоположное. Вот почему одно из высказываний Гераклита Ленин в своем конспекте гегелевских «Лекций по истории философии» счел даже возможным характеризовать как приближающееся к принципам диалектического материализма (см. 3, т. 29, стр. 311).

Космологической основе объективной диалектики соответствовала *диалектика процесса познания,* которую можно условно назвать субъективной диалектикой, но которую во всяком случае следует отличать от диалектики гипостазированных понятий. Диалектика процесса познания представлена в настоящей книге рассуждениями Гераклита о взаимодействии чувств и мысли, проницательными догадками Демокрита о взаимообусловленности «темного» и «светлого» познания, а также прозрением Анаксагора насчет того, что успешно протекающее познание непременно реализуется через противоположности.

Представители античной объективной диалектики подметили некоторые диалектические черты общественной жизни. Гераклит и Демокрит, а в особенности Эпикур с его глубокой мыслью об «отклонениях» атомов как о способе преодоления фатализма внесли здесь наибольший вклад.

Нельзя забывать о том, что развитие объективной — космологической — диалектики и связанной с ней диалек-

тики гносеологической было одной из крупных заслуг *античного материализма.* Мыслители-материалисты выдвинули идею самодвижения материи и пытались, как могли, ее конкретизировать. Их борьба против идеализма в ряде случаев сливалась в единый поток с борьбой против метафизики.

Вторым типом античной диалектической мысли, исторически возникшим примерно одновременно с высшими достижениями ранней объективной диалектики, была так называемая *отрицательная* (негативная) *диалектика* *. Как видно из глав данной книги, этот тип диалектики развивался у философов, которые по своим методологическим установкам были метафизиками и все более отходили от материализма. Но развитая ими аргументация, с помощью которой они стремились раскрыть противоречия в учениях своих противников — объективных диалектиков — и доказать ложность материалистической картины мира и познания, невольно привела к обнаружению новых диалектических проблем и моментов познания и диалектических свойств объективной реальности. Особенно у Зенона Элейского, а также в Мегарской сократической школе имеются интересные образцы этой негативной диалектики. Знаменитые апории Зенона столь восхитили Гегеля, что он утверждал, что «бесконечно более остроумны и глубоки, чем рассмотренная кантовская антиномия (выше Гегель разбирал математическую антиномию бесконечной делимости вещей. — *И. Н.),* диалектические примеры древней *элейской школы,* в особенности примеры, касающиеся *движения...»* (41, т. 1, стр. 271).

Отрицательная диалектика представляла собой совокупность рассуждений, направленных субъективно против самого факта наличия множества и многообразия, движения и изменения, развития и переходов в новые

---

* Следует иметь в виду, что в буржуазной философии XX в. термин «негативная диалектика» употребляется в двух различных значениях: 1) как отрицательная диалектика в духе зеноновской, нашедшей свое возрождение в построениях так называемых абсолютных идеалистов, т. е. английских неогегельянцев (в особенности у Фр. Бредли); 2) как диалектика, в которой абсолютизируется принцип отрицания и отбрасывается ее позитивная, утверждающая сторона. Такова «трагическая диалектика» А. Либерта, «экзистенциальная диалектика» Ж.-П. Сартра и «негативная диалектика распада» Т. Адорно.

состояния. Но в этих рассуждениях по сути дела ставился вопрос, каким образом те или иные процессы «выразить в логике понятий» (3, т. 29, стр. 230). И потому именно в этих рассуждениях обнаруживались диалектические противоречия и процесса познания, а до некоторой степени предмета познания, т. е. противоречия самих познаваемых процессов и состояний. Эта негативная диалектика, как сказано, была замечена Гегелем, но только в марксистско-ленинской теории познания она получила наиболее глубокую характеристику.

Негативная диалектика по своей объективной роли в развитии античной диалектической мысли является частным случаем особого, невольного стимулирования диалектики, имевшего место у тех выдающихся мыслителей, которые наряду с метафизическими частями своих учений ставили по сути дела диалектические проблемы. Здесь происходило в определенной мере то, что Маркс отметил в отношении Аристотеля: «Глубокомыслие Аристотеля самым удивительным образом вскрывает наиболее тонкие умозрительные проблемы. Он своего рода искатель кладов. Где бы ни пробивался под кустарником в ущелье живой источник, всюду на него безошибочно направлен волшебный жезл Аристотеля» (106, S. 107). Здесь имеются в виду не положительные достижения Аристотеля в диалектике, а то, что́ Ленин определял у него как «*запросы* диалектики» (3, т. 29, стр. 326). Аналогичную роль, хотя гораздо менее плодотворную, сыграли в истории античной диалектики пифагорейцы, учение которых о десяти парах постоянных и неподвижных противоположностей само по себе не было диалектическим, но обращало внимание на наличие полярностей в окружающей человека жизни. Ленин соглашается с оценкой Гегелем пифагорейских определений как недиалектичных и «сухих» (см. 3, т. 29, стр. 223), но далее указывает на невольно возникший в них элемент диалектики количества и качества. «Доказательства» софиста Горгия, опиравшиеся на методологические приемы негативной диалектики элеатов, но направленные против их же учения, обращали внимание на парадоксы «небытия бытия» и «бытия небытия», обладающие в конечном счете диалектической природой. Имели значение для истории диалектической мысли и рассуждения поздних античных

скептиков, в которых диалектика превратилась в «разрушение себя самого» (3, т. 29, стр. 276).

Начиная с Сократа и Платона, получил развитие особый тип диалектического мышления — *диалектика гипостазированных понятий*, составившая одно из самых значительных достижений античной диалектической мысли. Исследовательское «движение мысли в понятиях» (см. 3, т. 29, стр. 226) появилось позже космологической объективной диалектики и было тесно связано с двумя обстоятельствами.

Одно из них — это формирование *диалектики в античном смысле слова*, т. е. искусства спора, обеспечивающего выявление истины путем столкновения противоположных точек зрения и мнений. Другое — поворот к зрелому объективному идеализму платоновского типа, в котором движение человеческих понятий и отношение между ними стали способом отображения постулированного Платоном особого сущностного потустороннего мира. Именно в смысле идеалистической онтологии его ученик Спевсипп назвал теорию идей своего учителя диалектикой.

На различных этапах истории философии и логики диалектика как искусство спора приобретала разные содержание и смысл. У Зенона Элейского, которого Аристотель назвал «зачинателем диалектики», эристика есть не более как вспомогательный прием предварительного столкновения совершенно противоположных взглядов на один и тот же предмет. У Сократа само это столкновение составляет важнейшую веху на пути к истине. У софистов и мегарцев эристика приобрела субъективистский смысл, ибо ее цель была у них не отыскание истины, а только достижение победы над противником в споре. В средние века, когда сам термин «диалектика» стал означать формальную логику в ее эристическом использовании, не произошло, однако, абсолютного разрушения исходного значения этого термина, поскольку речь шла об использовании формальнологических средств ради ведущего (хотя бы по замыслу) к истине диалектического спора. Разработка этих средств в интересах ведения успешной полемики в наши дни, например в специальном исчислении дискуссий П. Лоренцена, бросает на это обстоятельство новый свет.

Но уже в тех диспутах, которые велись представителями негативной диалектики против диалектики положительной, и притом объективной, нашла свое выражение не только борьба идеалистических и метафизических воззрений против материализма, но и общее использование средств формальной логики в аргументации «за» и «против».

Отсюда вырисовывается связь развития диалектики в античную эпоху с проблемами гносеологической функции формальной логики. Зенонова диалектика опиралась на требование соблюдения логического закона противоречия. Большой заслугой Платона следует считать то, что он понял один из очень важных моментов, ведущих к истинному диалектическому мышлению, а именно: верное познание реальных противоречий требует строгого, неукоснительного соблюдения логического закона противоречия. Это открытие Платона, нашедшее свое выражение, в частности, в его диалогах «Софист» и «Государство», позволило Аристотелю подорвать влияние софистики и стать не только «отцом» науки логики, но и первым, кто исследовал диалектику «более или менее точным образом» (2, т. 20, стр. 367).

Эти завоевания познающей мысли в послеаристотелевский период, к сожалению, были во многом утрачены почти на две тысячи лет: нередко логики, которые строго соблюдали закон противоречия, были чужды познавательной диалектики, а диалектики иногда игнорировали этот закон (поздний Шеллинг). И только Карл Маркс в трудах «Нищета философии» и «Капитал» всесторонне продемонстрировал глубокое единство диалектического мышления и строгой его доказательности и последовательности.

Диалектика у Платона и Аристотеля получила наибольшее развитие в том смысле, что эти великие мыслители разрабатывали несколько разновидностей диалектического мышления. Выше нами были выделены четыре его главных типа: 1) объективная диалектика природы и опирающаяся на нее диалектика познания, 2) негативная диалектика, 3) диалектика гипостазированных понятий, 4) диалектика как искусство спора, которая также существовала в двух разновидностях в зависимости от того, какова была искомая цель: достижение истины или же всего лишь победа над противником в споре. Вообще то

эти типы и их разновидности не были отделены друг от друга китайской стеной: так, искусство диалектического спора в те времена часто шло рука об руку, например, с диалектикой познания, а космологическо-диалектические размышления, как мы уже отмечали, также приводили к развитию последней.

Платон сочетал диалектику как (а) искусство живого полемического собеседования с (б) диалектикой как орудием движения к истине через дихотомическое членение понятий, а затем и через сопоставление противоположных мнений. В своих диалогах «Софист» и «Парменид», этих вершинах античной диалектики, Платон выявляет уже (в) взаимопереходы противоположных понятий и даже превращение их в свою противоположность. Перед нами по крайней мере три разновидности диалектики в рамках одной и той же философской системы объективного идеализма.

Аристотель понимал диалектику как умение находить основания для доказательного движения мыслей и для опровержения ошибающихся, т. е. как (г) своего рода *прикладную логику исследования*. При этом он рассматривал некоторые диалектические категориальные соотношения формы и материи в плане (д) взаимодействия понятий «действительность» и «возможность», «общее» и «отдельное (единичное)», откуда идут связующие нити к Аристотелеву варианту (е) космологической диалектики многокачественного подлунного мира. Но кроме того, в «Органоне» логический анализ суждений о событиях будущего выявил новые стороны диалектических соотношений возможности и действительности, а учение о взаимосвязи категорий, а также о видах движения открывало новые горизонты развития диалектической мысли. Но, как и у Платона, различные тенденции и направления в диалектике находились у Аристотеля в противоречивом сплаве с метафизическими сторонами его философского учения.

В послеаристотелевский и послеэпикуровский период новых форм античной диалектики не возникло, и постепенно она утрачивала ранее достигнутые высоты, что определялось падением всей эллинистической цивилизации, происшедшим в силу глубоких социально-экономических причин. Идея всеобщего круговорота именно в это время, например у стоиков, приобретает все более мрачный, пес-

симистический смысл и делается сугубо метафизичной; всякое развитие, по их мнению, непременно завершается общей катастрофой, и тщетны все усилия помешать этому. Постепенно диалектическая мысль начинает окостеневать, и у неоплатоников она превращается в одно из средств конструирования мистических фантазий.

Но лучшие завоевания античной диалектики не погибли! Они оплодотворили диалектические искания эпохи Возрождения и нового времени, претерпев своеобразное отрицание отрицания и возродившись в учениях Бруно и Декарта, Лейбница и Дидро, Фихте и Гегеля к новой жизни. Эти завоевания сохранили непреходящее значение и сами по себе. «...В многообразных формах греческой философии, — писал Энгельс, имея в виду и диалектику, — уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений. Поэтому и теоретическое естествознание, если оно хочет проследить историю возникновения и развития своих теперешних общих положений, вынуждено возвращаться к грекам» (2, т. 20, стр. 369).

СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ И ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
2. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1—39. М., 1956—1966.
3. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. Т. 1—55. М., 1958—1965.
4. «Античная философия (фрагменты и свидетельства)». М., 1940.
5. «Античные философы (тексты)». М.. 1935.
6. «Антология мировой философии». Т. 1. М., 1969.
7. *Аристотель.* Аналитики. М., 1952.
8. *Аристотель.* Категории. М., 1939.
9. *Аристотель.* Метафизика. М. — Л., 1934.
10. *Аристотель.* Политика. М., 1911.
11. *Аристотель.* Риторика. СПб., 1894.
12. *Аристотель.* Физика. М., 1937.
13. *Геродот.* История в девяти книгах. Т. 2. М., 1888.
14. *Гомер.* Илиада. М. — Л., 1949.
15. «Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности». М., 1935.
16. «Досократики (историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала А. О. Маковельского)». Ч. 1—3. Казань, 1914—1916.
17. «Древнегреческие атомисты [Историко-критический обзор и перевод фрагментов]» А. О. Маковельского. Баку, 1946.
18. *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М. — Л., 1935.
19. *Лукреций.* О природе вещей. Т. 1—2. М., 1946—1947.
20. «Материалисты Древней Греции (собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура)». М., 1955.
21. *Платон.* Творения. Т. 1. М., 1899.
22. *Платон.* Сочинения. Т. 1—3. М., 1968—1972.
23. *Плотин.* Эннеады. В переводе Г. В. Малеванского («Вера и разум», 1899, № 2, 6, 11; 1900, № 22) и А. Ф. Лосева (по кн.: «Диалектика числа у Плотина». М., 1928).
24. *Прокл.* Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
25. *Секст Эмпирик.* Три книги Пирроновых положений. СПб., 1913.
26. «Софисты» (перевод фрагментов А. О. Маковельского), вып. I, II. Баку, 1940—1941.
27. *Цицерон М. Т.* Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту. Т. II. М. — Л., 1950.
28. «Эллинские поэты (в переводах В. В. Вересаева)». М., 1963.
29. *Авраамова М. А.* Учение Аристотеля о сущности. М., 1970.
30. *Александров Г. Ф.* Аристотель. М., 1940.
31. *Александров Г. Ф.* Логика Аристотеля. — «Под знаменем марксизма», 1938, № 9.
32. *Асмус В. Ф.* Демокрит. М., 1960.
33. *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965.
34. *Асмус В. Ф.* Платон. М., 1969.
35. *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
36. *Баммель Г. К.* Материалистическая система Демокрита. — «Вестник Коммунистической Академии», 1926, кн. 14.

37. *Богомолов С. А.* Актуальная бесконечность (Зенон Элейский и Георг Кантор). Пг., 1923. Изд. 2-е. Л. — М., 1934.
38. *Бродовский П.* Некоторые проблемы античного материализма. — «Фронт науки и техники», 1935, № 11—12.
39. *Бродский И. Н.* Категория небытия в древнегреческой философии.— «Вестник Ленинградского университета», № 11. Серия экономики, философии и права, вып. 2, 1959.
40. *Владиславлев М. В.* Философия Плотина. СПб., 1866.
41. *Гегель.* Наука логики. Т. 1—3. М., 1970—1972.
42. *Гегель.* Сочинения. Т. 1—14. М. — Л., 1929—1959.
43. *Герцен А. И.* Сочинения. Т. 3. М., 1953.
44. *Гиляров А. Н.* Платон как исторический свидетель. Ч. I. Киев, 1891.
45. *Гокиели Л. П.* Логика. Т. II. Тбилиси, 1967.
46. *Гокиели Л. П.* О природе логического. Тбилиси, 1958.
47. *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Т. 1—2. СПб., 1911—1913.
48. *Данелиа С. И.* Научное знание в представлении Демокрита. Тифлис, 1935.
49. *Джохадзе Д. В.* Диалектика Аристотеля. М., 1971.
50. *Дмитриев Г.* Еще раз о парадоксе Зенона «Ахиллес и черепаха» и путанице В. Фридмана. — «Под знаменем марксизма», 1928, № 4.
51. *Дынник М. А.* Атомистический материализм Демокрита. — «Фронт науки и техники», 1935, № 11—12.
52. *Дынник М. А.* Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929.
53. *Дынник М. А.* Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
54. *Дынник М. А.* Теоретико-познавательная структура истории домарксистской диалектики. — Сб. «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970.
55. *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965.
56. «История философии». Т. I. М., 1940.
56а. «История философии». Т. I. М., 1957.
57. «История зарубежной домарксистской философии». М., 1963.
58. *Касымжанов А. Х.* О взаимосвязи теории и истории диалектики в «Философских тетрадях» В. И. Ленина — «Вопросы философии», 1970, № 8.
59. *Касымжанов А.* и *Нысанбаев А.* Проблема количества и античная диалектика. — «Известия АН КазССР». Серия общественная, 1969, № 5.
60. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972.
61. *Кессиди Ф. Х.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.
62. *Комарова В. Я.* К текстологическому анализу античной философии, вып. I. Л., 1969.
63. *Котарбиньский Т.* Избранные произведения. М., 1963.
64. *Лежебоков П. А.* Проблема формальнологического закона непротиворечия в античной философии. — «Ученые записки Ивановского государственного пединститута». Т. 36, раздел «Логика, этика, эстетика». Ярославль, 1966.
65. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927.
66. *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина. М., 1928.

67. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 1—2. М., 1963—1969.
68. *Луканин Р. К.* Диалектика аристотелевской «Топики». — «Философские науки», 1971, № 6.
69. *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
70. *Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки. М. — Л., 1947.
71. *Макаров М. Г.* Развитие категории «цель» в философских учениях древности. — «Ученые записки Тартуского государственного университета». Труды по философии, 1966, т. X.
72. *Маковельский А. О.* История логики. М., 1967.
73. *Михайлова Э. Н.* и *Чанышев А. Н.* Ионийская философия, М., 1966.
74. *Морочник С. Б.* Из истории проблемы возможности и действительности в античной философии. — «Труды Сталинабадского государственного медицинского института». 1958, т. XXXI.
75. *Муравьев С. Н.* Каким было начало сочинения Гераклита Эфесского? — «Вестник древней истории», 1970, № 3.
76. *Нарский И. С.* Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969.
77. *Осипова В. Г.* О природе софистики. Ереван, 1964.
78. «Основы марксистско-ленинской философии». М., 1971. Изд. 2-е. М., 1972.
79. *Панченко А. И.* Апории Зенона и современная философия. — «Вопросы философии», 1971, № 7.
80. *Петров Ю. А.* Логические проблемы абстракций бесконечности и осуществимости. М., 1967.
81. *Петров Ю. А.* Некоторые логические вопросы отображения движения. — «Философские науки», 1964, № 2.
82. *Пикель Р. В.* Великий материалист древности (Демокрит). М., 1924.
83. *Попов П. С.* Логика Аристотеля и логика формальная. — «Известия АН СССР». Серия истории и философии, 1945, т. II, № 5.
84. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
85. *Розенталь М. М.* Принципы диалектической логики. М., 1960.
86. *Семашко Л. М.* Диалектика Платона и ее интерпретация Гегелем. — «Философские науки», 1971, № 4.
87. *Семашко Л. М.* Представления Гераклита о противоположностях. — «Историко-философский сборник». М., 1969.
88. *Сережников В. К.* Диалектика мира по Аристотелю. — «Под знаменем марксизма», 1936, № 7.
89. *Сережников В. К.* Очерки по истории философии. М. — Л., 1929.
90. *Сережников В. К.* Сократ. — Основные проблемы философии Платона. — «Труды Московского института истории, философии и литературы». Философский факультет, 1937, т. I.
91. *Скворцов Л. В.* Обретает ли метафизика «второе дыхание»? М., 1966.
92. «Современная философия и социология в странах Западной Европы и Америки». М., 1964.
93. *Танхилевич О. М.* Эпикур и эпикуреизм. М., 1926.
94. *Тимошенко В. Е.* Материализм Демокрита. М., 1959.

95. *Торопков А. А.* Философы античной Греции о развитии материального мира. — «Труды Института истории и философии». Т. III. Баку, 1953.
96. Философская энциклопедия. Т. I—V. М., 1960—1970.
97. *Фридман В. Г.* Возможно ли движение? Страница из истории борьбы материализма с идеализмом. Л., 1927.
98. *Хейдеггер М.* Что такое философия? М., 1957.
99. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913.
100. *Цехмистро И. З.* Апории Зенона глазами XX века. — «Вопросы философии», 1966, № 3.
101. *Чанышев А. Н.* Эгейская предфилософия. М., 1970.
102. *Чернышев Б. С.* Софисты. М., 1929.
103. *Шакир-Заде А. С.* Эпикур. М., 1963.
104. *Шаш С. Д.* Проблема исследования раннегреческой диалектики. — Сб. «Философские исследования». Минск, 1970.
105. *Яновская С. А.* Преодолены ли в современной науке трудности, известные под названием «апорий Зенона»? — Сб. «Методологические проблемы науки». М., 1972.
106. MEGA, Abt. 1, Bd. 1, Halbbd. 2. Berlin, 1929.
107. Aristotle on Dialectic. «The Topics». Ed. by G. E. L. Owen. Oxford, 1968.
108. *Cicero M. T.* Opera. Recensuit J. N. Lallemand. T. nonus. Parisiis, 1768.
109. *H. Diels.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. von W. Kranz. 13 Aufl. Zürich, 1968.
110. *Diogenes Laertius.* De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus. Libri X. Parisiis, 1878.
111. *Epictetus.* Dissertationes ab Arriano digestae. Wien, 1867.
112. *Sextus Empiricus.* Opera. Grece et latine. Pyrrhoniarum institutionum libri III. Contra mathematicos. Lipsiae, 1841.
113. *Abbagnano N.* Storia della filosofia. vol. I. Torino, 1958.
114. *Abbagnano N.* Studi sulla dialettica. Torino, 1969.
115. *Axelos K.* Le logos fondateur de la dialectique. — «Aspects de la dialectique». Paris, 1956.
116. *Bise P.* La politique d'Héraclite d'Ephese. Paris, 1925.
117. *Bonetti A.* La concezione dialettica della realta in Eraclito. Temi i problemi di filosofia classica. Milano. «Revista di filosofia neoscolastica». (1) 1959, fasc. IV, (2) 1960, fasc. II—III.
118. *Burch I. B.* Anaximander, the first Metaphysician. — «The Review of Metaphysics». December, 1949, vol. III, N 2.
119. *Capelle W.* Das 1. Fragment des Heraklit. — «Hermes», 59, 1924.
120. *Cogniot G.* Le materialisme gréco-romain. Paris, 1964.
121. *Copleston F.* A History of Philosophy. Vol. 1. London, 1947.
122. *Dubarle D.* Dialectique et ontologie chez Platon. — «Aspects de la dialectique». Paris, 1956.
123. *Foley L. A.* Cosmos and Those. — «The new Scholasticism». Washington, Spring, 1967, Vol. 41, N 2.
124. *Franchini R.* Le origini della dialettica. Napoli, 1961.
125. *Gilson E.* L'Esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1948.
126. *Gilson E.* Lo spirito della filosofia medioevale. Brescia, Marcelliana, 1964.
127. *Grote G.* A History of Greece. Vol. VIII. New York, 1874—1875.

128. *Grünbaum A.* Can an Infinitude of Operations be performed in a finite Time? — «British Journal for the Philosophy of Science», vol. 20. Cambridge, 1969, N 3.
129. *Grünbaum A.* Modern Science and Zeno's Paradoxes. London, 1968.
130. *Guthrie W. K. C.* The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle. New York, 1950.
131. *Hackney I.* A History of Greek and Roman Philosophy. New York, 1966.
132. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Halle an den Salle, 1941.
133. Histoire de la philosophie I Orient — Antiquite — Moyen Âge. Sous la direction de Brice Parain. Paris, 1969.
134. *Huber E.* Um eine «dialektische Logik». Diskussionen in der neueren Sowjetphilosophie. München—Salzburg, 1966.
135. *Jaeger W.* Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, 1953.
136. *Jaspers K.* Die grossen Philosophen. Bd. I. München, 1957.
137. *Kierkegaard S.* Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Gesammelte Werke, 31. Abt. Düsseldorf—Köln, 1961.
138. *Kirk G. S.* Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954. Ed. 3th, 1970.
139. *Losacco M.* Storia della dialettica, I. Firenze, 1922.
140. *Negri V.* Philosophy: Man's first Emancipator from Theology. — «The american Rationalist». Chicago, 1966, vol. 10, N 7—8.
141. *Popper K. R.* Presocratics and the Rationalist Tradition. — «ETC». San Francisco, vol. XXIV, N 2, June 1967.
142. *Russel B., Whitehead A. N.* Principia Mathematica, vol. 1. Cambridge, 1925.
143. *Rutten Chr.* Dialectique et procession chez Plotin. Paris, 1961.
144. *Ryle G.* Plato's «Parmenides». — «Studies in Plato's Metaphysics». Ed. by R. E. Allen. London, 1967.
145. *Ryle G.* Plato's Progress. Cambridge, 1966.
146. Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus thomistici internationalis. Romae, 1955.
147. *Snell B.* Die Sprache von Heraklit. — «Hermes», 1926, N 61.
148. «Studies in Plato's Metaphysics». Ed. by R. E. Allen. London, 1967.
149. *Vuia O.* Existence et logique. — «Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia». Firenze, 1960.
150. *Westerman W. L.* The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. Philadelphia, 1955.

Аббаньяно Н. 268, 269, 271, 272, 274, 277—279
Августин 270
Агриппа 139
Адорно Т. 312
Акселос К. 300
Александр Македонский 19, 36, 40, 219
Александров Г. Ф. 257, 258
Алексин 167, 172
Аммоний Саккас 230
Анаксагор 50—53, 55, 120, 124—128, 130, 133, 143, 146, 263, 309, 311
Анаксимандр 31, 34, 48—50, 64, 66—70, 86, 100, 242, 243, 270, 271, 273, 282, 298, 307
Анаксимен 31, 48, 50, 64, 65, 70, 243
Аполлон (миф.) 152
Аполлоний 41
Арес (миф.) 122
Аристарх Самосский 41
Аристотель 30, 34, 36—40, 42, 51, 52, 55, 57—60, 64—66, 68, 73, 79, 93, 97, 99, 101, 106, 108, 112, 115, 117, 118, 129, 139, 160—164, 167, 168, 173, 174, 177, 183, 190—192, 200—219, 221, 227, 230, 233, 244, 257—259, 261—263, 265, 267, 269, 271, 274, 278—280, 283, 284, 289, 290, 293, 295, 296, 301, 303, 304, 309, 313—316
Аристофан 145, 146, 276
Аркесилай 139
Архилох 86
Архимед 41
Архит 98
Асклепий 185
Асмус В. Ф. 201, 242, 250, 255, 256, 258
Ахилл (миф.) 112—114, 215
Ахманов А. С. 258

Баммель Г. К. 250
Батищев Г. С. 248
Бергсон А. 305
Биант из Приены 71
Биза П. 266
Богомолов А. С. 248
Богомолов С. А. 246
Бонавентура Дж. 302
Бонетти А. 300
Босенко В. А. 248
Боэт 226
Брандис 266
Бредли Фр. 312
Бродовский П. 260, 261
Бродский И. Н. 262
Бруно Дж. 240, 317
Будда 270
Быховский Б. Э. 246, 247, 250, 260, 261
Бэкон Ф. 40

Вавилов С. И. 222
Варрон 173
Виндельбанд В. 266
Виткин М. А. 6
Войшвилло Е. К. 247
Вюйя О. 279

Галилей Г. 287
Гегель Г. В. Ф. 11, 28, 29, 72, 103, 104, 107, 115, 117, 136, 140, 172, 178, 201, 206, 208, 209, 211, 216, 218, 220, 258, 264, 267, 277, 279, 296, 297, 299, 312, 313, 317
Гекатей 77
Гераклит 28—32, 34—36, 38, 50, 60, 65, 70—97, 103, 104, 105, 120, 122, 126, 128, 130, 133, 138, 139, 164, 176, 179, 182, 185, 186, 193, 201, 227, 228, 243—245, 249, 252, 260—264, 266, 267, 270—273, 279, 280, 282, 283, 297—302, 306—311
Геродот 71
Герцен А. И. 66
Гесиод 22—24, 32, 77, 100, 152
Гея (миф.) 24, 36
Гиляров А. Н. 160
Гиппарх 41
Гиппий 137, 153—155
Гокисли Л. П. 247
Гомер 13, 22—24, 32, 36, 61, 86, 89, 148, 152, 158, 298
Гомперц Т. 170, 171

Горгий 131, 146, 313
Грот Дж. 136, 159, 160
Грюнбаум А. 113, 114
Гутри У. 302, 303

Данелиа С. И. 250
Дарвин Ч. 70, 283
Дейсен 266
Декарт Р. 40, 201, 317
Демокрит 25, 27, 51—54, 57, 58, 127—137, 163, 178, 179, 200, 219—221, 224, 249, 250, 260, 262, 264, 282, 300, 307, 309—311
Джохадзе Д. В. 258, 259
Дидро Д. 317
Дильс Г. 82
Диоген Лаэртский 30, 52, 67, 100, 112, 118, 170, 172, 176
Диодор Кронос 167, 172—176, 252
Дмитриев Г. 245—247
Драгун Б. А. 248
Драконт 16
Дудель С. П. 248
Дынник М. А. 241—247, 249, 250, 252—254, 255, 259—261, 264, 265

Евбулид 167, 169, 171
Евклид 41, 167, 168

Жанэ П. 266
Жильсон Э. 297, 303

Зевс (миф.) 23, 24, 74, 84
Зенон Китийский 43, 226, 307
Зенон Элейский 25, 29, 30, 37, 103—119, 126, 131, 132, 139, 164, 165, 174, 190—192, 215, 245—248, 262, 263, 274, 286, 292, 301, 306, 312, 314
Зиновьев А. А. 247
Зубов В. П. 252

Ибервег Ф. 266
Ипполит 82, 87

Кант И. 178, 258, 270
Кантор Г. 246
Капелле В. 266
Карпов В. П. 259
Касымжанов А. Х. 259, 262, 265
Кеплер И. 101
Кессиди Ф. Х. 72, 242—244
Кирк 94
Клисфен 17
Колумелла 62
Комарова В. Я. 242—245
Конфуций 270
Коньо Ж. 221, 222
Коперник Н. 101
Коплстон Ф. 296—304
Котарбиньский Т. 170
Кратил 93, 94, 308
Кронос (миф.) 64
Кроче Б. 266, 267
Ксенофан 31, 65, 77, 80, 81, 285
Ксенофонт 38, 137, 142—145, 159, 161—163, 276
Кьеркегор С. 269, 276

Лавуазье А.-Л. 58
Лассаль Ф. 28
Левкипп 51—53, 58, 127—129, 300
Лежебоков П. А. 263
Лейбниц Г. В. 317
Ленин В. И. 8, 27—29, 72, 99, 104, 106, 115—119, 136, 171, 178, 201, 204, 207—209, 211, 212, 216—218, 241—243, 248, 264, 278, 284, 290, 295, 299, 311, 313
Либерт А. 312
Лозакко М. 266
Лоренцен П. 314
Лосев А. Ф. 72, 151, 236, 242—245, 251, 252, 256
Луканин Р. К. 259
Лукреций 27, 43, 54, 220—223
Лурье С. Я. 261

Макаров А. Д. 10
Макаров М. Г. 261
Маковельский А. О. 70, 242, 250—255, 258
Марк Аврелий 36, 44, 226
Маркс К. 5, 6, 11, 15, 22, 28, 60, 62, 63, 128, 139, 201, 214, 220, 221, 241, 259, 267, 313, 315
Матинэ 266
Мелюхин С. Т. 247
Менедем 172
Михайлова Э. Н. 242
Мойра (миф.) 23
Морандини Ф. 296
Морочник С. Б. 262
Муравьев С. Н. 73

Нарский И. С. 247, 251, 255, 256, 263, 265
Негри В. 283, 284
Нейман Дж. фон 171
Николай Кузанский 240
Ницше Ф. 269, 305, 308
Нысанбаев А. 262
Ньютон И. 101

Океан (миф.) 23
Осипова В. Г. 248, 249
Оствальд В. Ф. 57

Панеций 226
Парменид 25, 37, 103—108, 112, 120, 121, 125, 126, 190—193, 197, 270—274, 282, 286, 289, 302, 306
Патер 266
Пеано Д. 291
Пения (миф.) 186
Перикл 145
Петров Ю. А. 116, 247
Пикель Р. В. 249
Пиррон 42, 139, 308, 309
Пифагор 26, 77, 79, 85, 98, 100, 198
Платон 27, 34, 36, 38, 42, 58, 73, 79, 85, 93, 94, 98, 102, 136—139, 142—147, 149, 150, 155, 159—165, 167, 168, 176—191, 193—200, 204, 206, 209, 211, 217, 218, 223, 230, 233, 238, 252—256, 261, 262, 264, 267, 269—271, 276—278, 283, 284, 287, 288, 290—295, 301—304, 314—316
Плотин 222, 230—236, 270, 302, 304, 309
Плутарх 94
Попов П. С. 258
Поппер К. 282, 283, 285, 286
Порос (миф.) 186
Порфирий 230
Посидоний 63, 226
Продик 146
Прокл 235—240, 309
Протагор 130, 136—139, 143, 146, 161, 162, 193, 249, 308
Птолемей 41

Райль Г. 291—294
Рассел Б. 113, 171, 280—291
Рейнгардт К. 104
Ренувье Ш. 114
Розенталь М. М. 206
Рюттен К. 304

Сартр Ж.-П. 312
Светлов В. И. 258
Свидерский В. И. 247
Секст Эмпирик 138, 139, 172, 175
Семашко Л. М. 243, 256
Сенека 44, 226
Сережников В. К. 242, 243, 252, 253, 257
Симонид 156—158
Скворцов Л. В. 265
Снелль Б. 75
Сократ 25, 30, 31, 37, 38, 137, 139, 142—168, 177, 179, 180, 186, 190—192, 198, 200, 206, 207, 223, 251, 252, 261, 267, 270, 275—278, 283, 284, 286, 288, 297, 301, 314
Соловьев Вл. С. 151
Солон 17, 25
Стагирит — см. Аристотель
Стильпон 167, 176
Страбон 63

Танхилевич О. М. 259
Тартар (миф.) 24, 25
Тейяр де Шардэн П. 305
Теофраст 171
Тефия (миф.) 23
Тимон 42
Тимошенко В. Е. 250
Томсон Дж. 263
Торопков А. А. 261

Уайтхед А. 305
Уран (миф.) 24, 36

Фалес 25, 26, 31, 40, 48, 49, 64—70, 242, 243, 285
Филет Косский 171
Филолай 98—101
Фихте И. Г. 317
Фоли Л. 304, 305
Фома Аквинский 295, 297, 303
Франкини Р. 266, 267
Фреге Г. 291
Фридман В. Г. 247

Хайдеггер М. 268—271
Хакни И. 302
Хаос (миф.) 24, 32
Хрисипп 171, 173, 226, 228
Хубер Э. 301

Целлер Э. 103, 104, 266
Цехмистро И. З. 247
Цицерон 171, 173

Чанышев А. Н. 11, 242—245
Чернов В. М. 115
Чернышев Б. С. 242, 248, 249, 252, 253

Шакир-Заде А. С. 260, 261
Шаш С. Д. 265
Шеллинг Ф. В. И. 315
Шпенглер О. 266, 308
Шрёдер Э. 171

Эмпедокл 50—52, 55, 120—129, 133, 163, 261, 307, 309, 311
Энгельс Ф. 18, 27—29, 41, 201, 208, 220, 241, 308—310, 317
Энесидем 139, 309
Эпиктет 44, 173, 226
Эпикур 27, 43, 53, 54, 128, 219—225, 259—261, 265, 309, 311
Эратосфен 41
Эриксимах 185, 186
Эринии (миф.) 95
Эрот (Эрос) (миф.) 24, 181, 182, 185, 186

Юстиниан 42

Ямвлих 235
Яновская С. А. 119, 247
Ясперс К. 268—273, 275—277

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ*

Агностицизм 286
Амеры 131
Анализ 207
— лингвистический 290
(см. синтез)
Аналогия
— метод 31, 32
Анамнесис (воспоминание) 182, 254
Антиномии 292
Антитезы 75
Апатия 308
Апейрон 48, 68, 69, 243, 270
Аподейктика 203
— и диалектика 202
Апории 110, 113—115, 118, 215, 247, 263, 301, 312
— диалектичность 245
— полемическая аргументация в а. 108
— и соотношение между противоречиями 117
Архэ — см. первоначала
Астрономия 10, 11, 41
Атараксия 225
Атом 52, 53, 57, 58, 130, 133, 221, 297
— как единство противоположностей 251
— вес 220
— произвольное (спонтанное) отклонение 219, 220, 222, 259
— самодвижение 259
Атомистика 46—48, 52, 54, 223
— опытное обоснование 53
— механическая 53
— химическая 51, 57

Бесконечность 132, 238
— есть неопределенное количество 238
— актуальная 110, 114
— потенциальная 110
— и конечность 132, 238, 263
Беспредельное 199
— как выражение иррационального 100
— и предел 100, 199
Благо 168
Бог (божество) 23, 81, 82, 178, 191, 272, 284, 296, 299
Борьба (война) 72, 83, 86, 90, 94, 311
— как логос бытия 86
(см. противоположности)
Бытие 8, 105, 107, 121, 129—131, 193—197, 255, 265
— как идея 276
— как познанное единое 239
— инвариантность основы 105
— множественность 123
— объективность 232
— сущность 73
— формы 205
— абсолютное 240
— истинное (подлинное) 108, 109, 253
(см. категории, логос, мышление)

Вечность 235, 244
Вещество
— возникновение (происхождение) 58, 59
— качественное превращение 58, 59
— понятие 64, 65
Вещь (вещи) 8, 68, 85, 87, 88, 99, 125, 128, 133, 138, 174, 216, 235, 252, 289, 297, 298, 303
— возникновение 67, 70, 129, 213
— гармония 83
— изменчивость состояний 260
— качественная определенность 125
— непрерывное становление 271
— природа 79, 233
— смена 83
— сущность 65, 163
— тождество 214
(см. понятие)
Вид 130
Видимость 106
(см. сущность)

* Составил И. А. Пауменко.

Вода — см. первоначала
Воздух — см. первоначала
Возможность 173
— и действительность 112, 172, 177, 216, 262, 267
Возникновение 51, 215
Воля
— свобода 223
Восприятие 214
— чувственное 108, 175
(см. природа)
Вражда 122, 123, 311
Время 103, 112, 129, 130, 209, 214, 233
— состоит из отдельных «теперь» 115
— бесконечность 215

Гармония 83, 90, 94, 311
— как единство полярных противоположностей 78, 85
— диалектическое единство г. и борьбы противоположностей 96
— идея 101
(см. вещь, космос, целое)
География 41
Гилозоизм 124
Гипотезы 286
Гомеомерии («семена») 50, 51, 125, 126, 129, 263
Государство 205

Движение 94, 103, 106, 108, 115, 116, 129, 130, 133, 177, 193—195, 233, 235, 255, 296
— есть единство непрерывности и прерывности 117
— как простое перемещение 132, 220
— доказательства Зенона против истинности д. 114, 118
— противоречивость понятийного осознания д. 117
— противоречие между чувственным и рациональным отображением д. 111
(см. душа, покой)
Дедукция 208
— дедуктивная теория 288
Действительность 129—131
(см. возможность)
Демократия 17
Демос 16, 17, 71
Детерминизм 220
Диайресис — см. разделение
Диалектика 27—29, 33, 36, 38, 39, 48, 70—72, 128, 130, 132, 135, 138, 139, 144, 146, 147, 158—161, 167—169, 183, 186, 187, 195, 196, 200—204, 226, 235, 237, 240, 243, 245, 249, 251—256, 267, 272, 276, 277, 286, 288, 294—296, 302, 305—316
— как искусство ведения беседы (спора) 30, 246, 315, 316
— как исследование сложного явления 149
— как орудие движения к истине 316
— как путь к началам всех наук 204
— как умение задавать вопросы 180
— как учение о вероятностном знании 202
— как учение о развитии 28
— два смысла древнегреческой д. 27, 30
— задача 202
— история 264
— начало 104
— проблематика 28
— типы 309
— архаическая 264
— идеалистическая 178, 233, 267
— марксистская 28
— наивная 264
— объективная 29, 311, 315
— отрицательная (негативная) 30, 39, 164, 176, 177, 181, 252, 292, 312, 313, 315
— положительная 30
— стихийная 29, 30, 126, 226, 227, 309
— понятий 181, 190, 196, 281, 311, 314, 315
— и софистика 136, 204
(см. космогония, логика, логос, мышление, необходимость, познание, понятие, различие, синтез, томизм)
Дике — см. справедливость
Добро 228
Догматизм 140
Досократики 283

Душа 222, 230, 234, 236
— как источник движения 302
— бессмертие 98
— мировая 231, 232

Единичное 177, 216, 217
— исчезновение как необходимое условие гармонии целого 83
(см. общее)
Единичность 232
Единое 186, 189, 192, 193, 230, 231, 236—239, 300
— раздвоение 185, 311
— различие и тождество в е. 232
— и многое 85, 88, 132, 153, 160, 199, 213, 232
(см. категории)
Единство 244, 292
— как тождество разнообразного 77
(см. жизнь, противоположности)
Естествознание
— экспериментальное 47

Жизнь
— есть единство противоположностей 87
— единство (тождество) ж. и смерти 67

Закон 178, 220
— исключенного третьего 171
— противоречия 150
— тождества 105
(см. логос, развитие)
Земля — см. первоначала
Зло 228
Знание 9, 104, 152, 161, 162, 214
— возникновение теоретического з. 26
— вероятностное 202, 278
— истинное 186, 202

Идеализм 27, 178, 211
— критика 218
Идея (идеи) 130, 146, 178, 183, 185, 191, 193, 197, 291—293
— как духовные сущности вещей 179
— как понятия 198
— взаимоотношения вещей и и. 183
— движение 189
— дуализм 253
— подход к теории и. 190
— противоречивость 190
(см. бытие, материя, число)
Изменчивость (изменение) 108, 170
— абсолютная 94
— всеобщая 95
— качественные и количественные 215
— универсальное 283
(см. природа)
Индивидуум 15
Индукция 203, 208
— индуктивные рассуждения 164
(см. общее, сущность)
Интуиция
— чувственная 132
«Ипостаси» 230, 231, 236
Ирония 252, 276
Истина 130, 133, 187, 224
— как результат 254
— познание 132
— путь к и. 166
— философская 297
— и ложь 71
— и противоречие 165

Катарсис — см. очищение
Категории
— суть умственные формы самопознания абсолютного единого 234
— как логическое выражение общего 217
— как общее логическое определение бытия 258
— как признаки бытия 272
— Качество (качества) 64, 132, 209, 212—214, 227, 233, 234, 293
— переход количества в к. 177, 213, 243
— противоречие между количеством и к. 170
— ощущаемые 130
— первичные и вторичные 250
— первоначальные 56
— чувственно доступные 60
Количество 132, 209, 212—214, 233, 234, 262, 293
(см. бесконечность, качество)

Конечность
— есть определенное количество 238
(см. бесконечность)
Континуум 110, 114
(см. точки)
Космогония 70, 305, 308
— диалектика космогонического процесса 123
Космос (мир, мироздание) 74, 75, 85, 88, 92, 101, 130, 133, 134, 143, 198, 199, 222
— есть гармония борющихся противоположностей 85
— есть скрытая гармония 89
— как живое существо 227
— как природное беспредельное 199
— диалектичность 199
— изменчивость 244
— познаваемость 98
— принцип рационального обоснования 25
— эволюция органического мира 124
Круговорот 308, 316
Культура
— Древней Греции 5
— крито-микенская 12
— шумеро-вавилонская и египетская 11
— эллинистических обществ 41

Личность
— прогресс в развитии л. 15
Логика 38, 39, 150, 226
— судьба 279
— аристотелевская 218, 263, 278, 296
— математическая 291
— формальная 294
— и диалектика 206, 294
Логистика 171
Логос 35, 38, 73, 74, 91, 92, 178, 227, 245, 272, 279
— как единство (гармония) и борьба противоположностей 76
— как универсальный закон 171
— диалектика 107
— единство объективного и субъективного л. 90
— постоянство 96
— противоречивое единство 92
— противоположные 137
— скрытый 90
— субъективный 92, 93
Любовь (эрос) 122, 123

Майевтика 252, 276
— метод 37
Математика 10, 26, 41, 132
— и пифагорейцы 98
Материализм 27
— атомистический 127
— и Аристотель 217
Материя 49, 56, 138, 212, 235, 255
— есть бесформенное нечто 227
— как небытие 253
— как нечто непосредственно чувственное 49
— единство 48
— категория 64
— неотделимость м. и формы друг от друга 211
— прерывность 52
— причастность м. идеям 233
— состояния 67
— строение (структура) 55, 127, 128, 242
— первоначальная 55
— и форма 210
(см. первоначала, природа)
Медицина 185
Мера 213, 217, 244
(см. человек)
Механика 47
Мировоззрение 7
— процесс рационализации 26
Мистика 235
Миф 9
— и философемы 11
Мифология 7, 9, 22
— богатство сюжетов в греческой м. 21
— генетическая связь философии с м. 31
— история 7
— метод 31
— образы 25
— и мышление 33
Мнение 104, 130, 132, 256
Многое — см. единое

Множество (множественность) 108—110, 112, 187, 189, 237, 238
Монархия 17
Монизм
— идеалистический 192
Мудрость 89, 91, 92
Музыка 185
Мышление
— диалектика м. и чувственности 169
— исследование форм 208
— логика 244
— раскрытие диалектической противоречивости м. 140
— способность к понятийному м. 34
— тождество м. и бытия 105, 240
— эпохи матриархата 8
— диалектическое м. Аристотеля 216
— теоретическое (разум) 178
— умозрительное м. Анаксимандра 270

Натурфилософия («физиология») 31, 61, 64
Натурфилософы («физиологи») 31, 34, 66, 93
Наслаждение 225
Наука 280
— возникновение н. в странах Древнего Востока 11
Небытие 105, 107, 129—131, 194, 196, 197, 263
— идея 262
— абсолютное 255
Необходимость 129, 216
— как объективный закон Вселенной 222
— диалектика (взаимосвязь) н. и свободы 44, 219
— естественная 25
— и судьба 23
(см. человек)
Неоплатонизм 45, 230—240
Неопозитивизм 280
Неподвижность 273
Непрерывность 213, 233
(см. движение, пространство)
Ничто 109, 131
«Нумен» 178

Общее 177, 216, 217
— индуктивное восхождение от единичного к о. 208
— различие между о. и его частными обнаружениями 153
(см. особенное)
Общество 205
— формирование классового о. 13
— учение Аристотеля об о. 205
Огонь — см. первоначала
Олигархия 17
Определения
— образование общих о. у Сократа 164
Опыт 134
Особенное
— и всеобщее 74
Отношение 209, 213, 214, 227, 234, 293
— вещные 15
— субъектно-объектные 27
Отрицание 213, 219
Очищение (катарсис) 181
Ощущения 178
— соотношение разума и о. 106

Парадоксы 246
Первоначала (начала, стихии, элементы, архэ) 31, 32, 46—50, 54, 55, 57, 60, 65, 66, 68, 88, 121, 129, 185
— как обладающие чувственно-мыслительным качеством 122
— как определенный вид материи 50
— движение 52
— образование 56
— принцип количественного соединения 129
— три агрегатных состояния 58
— вода 32, 48, 50, 56, 58, 65, 66, 297
— воздух 32, 48, 50, 56, 58, 59, 65, 297
— земля 32, 50, 56—59, 65
— огонь 32, 50, 56—59, 61, 65, 82, 87, 88, 122, 124, 297, 300
— «неогненные» порождения огня 105

— огонь как сущность всех вещей 298
— эфир 124
Пифагорейцы 98—102, 262, 285, 313
(см. математика)
Платонизм 27, 42, 178—200
Пневма 35
Позитивизм 289
Познание 126, 133, 160, 265
— диалектика процесса п. 311
— единство диалектики п. и диалектики мира 96
— пути 107
— релятивизм в теории п. 245
— «светлое» и «темное» 127, 132, 311
(см. природа)
Покой 94, 177, 193—195, 233, 234
— как отрицание движения 235
Полис 16, 17
— борьба между п. 19
— традиции в духовной жизни п. 21
Политеизм 10
Понятие 168, 178, 265
— как адекватное орудие мысли 37
— как сущность вещей 178
— гибкость 137, 188, 192
— диалектика соединения и разделения 278
— общность («койнония») 188
— определение 147, 154, 161
— формирование 25
— общие 181
(см. софистика)
Практика 8, 62, 65
— разрыв теории и п. 61
Предел 85
(см. беспредельное)
Прерывность 213, 233
(см. движение, пространство)
Принадлежность 227
Природа 46, 64, 65, 129, 130, 134, 135, 143, 214
— изменения в п. 300
— познание 255
— причинное объяснение 283
(см. явления)
Причина (причинность) 64, 132
— формальная и целевая 284
Пространство 64, 103, 129—131, 214, 215, 233
— квантовость 132
— прерывность и непрерывность 175
Противоположности 36, 68, 69, 77, 88, 138
— борьба 84, 89, 94, 185, 271
— десять пар п. у пифагорейцев 100
— единство (совпадение, тождество) 28, 66, 77—79, 81, 82, 84, 87, 136, 140, 253, 256, 271, 273, 279, 298
— противоположное возникает из противоположного 183
(см. атом, гармония, жизнь, космос, логос, развитие, суждение)
Противоречие 116, 117, 132, 166, 294
— смысл и структура 165—166
(см. закон)
Протяженность 131
Пустота 130, 131

Рабство 18
— рабский труд 18, 44, 61, 62
Развитие 29, 35, 50, 133
— как единство противоположностей 28
— закон необходимого р. 219
— концепция кругообразного и спиралевидного р. 261, 264
— непрерывность исторического р. 13
(см. явления)
Разделение («диайресис») 187, 188
Различие 193—196, 232—234, 239
— диалектика р. и тождества 206
Разум 132, 133, 162, 178, 269, 296, 303
(см. мышление, ощущения)
Рационализм 269
Религия 9
— эволюция 45
— религиозная традиция 12
(см. философия)

Релятивизм (релятивность) 308
— истоки 249
— отрицание крайнего р. Платоном 185
— гносеологический и этический р. Протагора 130
— у Гераклита 138, 245
— крайний р. Кратила и Пиррона 308
Ряд 111

Самодвижение 242
(см. атом)
Самопознание 91
Саморазвитие 255
Сведе́ние (синагоге) 186, 254
— есть восхождение от конкретного к абстрактному, от частного — к общему 187
Свобода 228
(см. воля, необходимость)
Семена — см. гомеомерии
Семья 205
Силлогизм 203, 278
Синагоге — см. сведе́ние
Синтез
— диалектика анализа и с. 207
Скептицизм 139—141, 249
Случайность 132, 216, 261
«Смыслообраз» 75, 77, 89, 95, 97
Сознание 22, 34
— первобытно - мифологическое 7, 8
Софистика 39, 136, 138, 139, 248, 249
— есть гибкость понятий, примененная субъективно 136
— как чуждое истины искусство 197
(см. диалектика)
Софисты 79, 137, 274
Справедливость (дике) 32, 80, 81, 95, 156—158, 287
— космическая с. у Анаксимандра 282
Становление 64, 273
Стихии (элементы) — см. первоначала
Стоицизм 43, 226—229
Субстанция 255, 288, 289
Субъект 249
Судьба 32
(см. необходимость)
Суждение 176
— составляет единство противоположностей 207
— достоверное 80
— относительно верное 81
Сущее 104, 109, 175, 239, 271
— противоречивость 243
Существование 131, 292
Сущность 129, 131, 154, 163, 209—212, 214, 216, 257, 258, 265, 288, 289
— процесс познания с. 234
— вторичная 209
— идеальные 256
— первичная 209
— умственная 233
— чувственная 233, 234
— и явление 250, 264
Схоластика 295
Счастье 228

Телеология 261
Теогония 24
Тирания 17
Тождество 193—196, 233, 234, 238, 244
(см. вещь, единое, закон, мышление, различие)
Томизм
— отношение т. к диалектике 295, 296
Тотемизм 8
Точки 114
— вычисление 113
— интерпретация т. и моментов 116
— канторовский континуум 116
Тропы 140
Труд рабский — см. рабство

Ум (нус) 82, 125, 230, 232, 236
Универсалия 291—293
Универсум
— единство 301
— материальный 304
(см. этос)
Уничтожение 51, 215

Фатализм 228
Фидеизм 299
Философ 197
Философема 75, 89, 95
(см. миф)

Философия 26, 36, 268, 276
— возникновение 20, 25
— задача 254
— слитность религии и ф. в неоплатонизме 304
— средневековая 297
(см. мифология)
Фисиологи — см. натурфилософы
Фисис — см. природа
Форма 130
(см. материя)

Хаос
— мировой 85
Христианство 45
Целое
— как нечто отличное от суммы своих частей 260
— гармония 83
— исчезновение единичного есть необходимое условие гармонии ц. 83
— и части 8, 192, 239, 289
(см. единичное)

Цель 303
Цикличность 77

Части — см. целое
Человек 139
— есть мера всех вещей 137, 138
— как рядовое звено в цепи органического мира 123
— и необходимость 224
Число 98, 179, 236
— природа 99
— декада (десятка) как начало жизни 101—102
— и идея 198
Чувства 132, 178
— и разум 133

Эйдос — см. идея
Эксперимент 61
Элементы (стихии) — см. первоначала
Эманация 232, 236, 239
Энтелехия 55
Эристика 314
Этика (мораль) 43, 144, 145, 147, 229
Этос (этический универсум) 304
Эфир — см. первоначала

Явления 85, 106, 250
— всеобщая связь 310
— материальная основа природных я. 65
— развитие 216
Язык 135

СОДЕРЖАНИЕ

От Института философии АН СССР 3

Глава первая. Исторические условия формирования античной философии и диалектики 5
Глава вторая. Античная натурфилософия о началах и элементах природы 46
Глава третья. Милетская школа 64
Глава четвертая. Гераклит 71
Глава пятая. Пифагореизм 98
Глава шестая. Элеаты 103
Глава седьмая. Эмпедокл и Анаксагор 120
Глава восьмая. Демокрит 127
Глава девятая. Софисты. Скептики 136
Глава десятая. Сократ 142
Глава одиннадцатая. Мегарская школа 167
Глава двенадцатая. Платон 178
Глава тринадцатая. Аристотель 201
Глава четырнадцатая. Эпикур 219
Глава пятнадцатая. Стоицизм 226
Глава шестнадцатая Неоплатоники 230
Глава семнадцатая. Античная диалектика в трудах советских историков философии (обзор литературы) . . 241
Глава восемнадцатая. Критика современной буржуазной интерпретации античной диалектики 266
Заключение 306
Список цитируемой и используемой литературы 318
Указатель имен 323
Предметный указатель 327

История античной диалектики. М., «Мысль»,
И90 1972.

335 с. (АН СССР. Ин-т философии).

Эта книга представляет собой первое в советской историко-философской науке специальное исследование истории античной диалектики.

Авторы книги выявляют в концепциях главных представителей античной философии (от Милетской школы до неоплатоников) элементы диалектики, понимаемой в ее современном, марксистско-ленинском истолковании. Вместе с тем в книге рассмотрены и те различные смыслы, которые вкладывали в термин «диалектика» сами древнегреческие философы.

Книга снабжена именным и предметным указателями.

1-5-1

48-72 **1 Ф**

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Редактор М. И. Иткин
Младший редактор Е. К. Тюленева
Художественный редактор М. Н. Сергеева
Технический редактор М. Н. Мартынова
Корректор Т. М. Шпиленко

Сдано в набор 21 июня 1972 г. Подписано в печать 21 сентября 1972 г. Формат бумаги 84×108$^{1}/_{32}$, № 1. Усл. печатных листов 17,64. Учетно-издательских листов 18,57. Тираж 20 000 экз. А04623. Заказ № 355. Цена 1 р. 34 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» им. А. М. Горького Главполиграфпрома Государственного комитета Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, г. Ленинград, Гатчинская ул., 26.